محمد أركون

الاسلام والحداثة

(محاضرات ترجمها ولخصها وقدم لها: هاشم صالح)

تقديم عـام

للعام الثاني على التوالي يتابع محمد أركون دراسته لموضوع الإسلام والحداثة، وذلك من خلال درسه الأسبوعي العام الملقى على طلبة الدراسات العليا في جامعة السوربون. وربما كان ذلك دليلاً على حصول تغيير مهم ونقلة نوعية في اهتمامات أركون وأولوياته الفكرية. صحيح أنه لم يهمل هذه النقطة في كتبه ومحاضراته العامة السابقة، بل وخصَّص لها دراسة كاملة في مقدمة كتابه «الإسلام، أمس وغداً» بعنوان «مفهوم الحداثة».

صحيح أنه تعرَّض في العديد من مقالاته السابقة لمشاكل الحداثة والتحديث في العالم العربي والإسلامي. ولكن اهتمامه الأساسي كان ينصبّ، ولسنوات طويلة، على الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ الإسلام والعرب. كان يهتم بتحليل **«الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري»**من خلال مسكويه أولاً ثم من خلال كبار مفكري القرون الأولى من أمثال التوحيدي والغزالي وأبي الحسن العامري، والماوردي وغيرهم. وقد حلَّل عندئذ مصطلح **«الأدب»** بالمعنى الواسع والعربي للكلمة، هذا المصطلح الذي رافق تلك الحركة الإنسية والفكرية الرفيعة (هيومانيزم) ثم أحسَّ بعدئذ بالحاجة للعودة في الزمن إلى الوراء فوصل الى مرحلة «التجربة التأسيسية» والنص القرآني وشغل لسنوات عديدة أيضاً بدراسة القرآن بشكل مختلف جذرياً عن المنهجية الإسلامية التقليدية السائدة لدى كافة المذاهب دون أن يهمل مكتسباتها، ومختلف أيضاً عن المنهجية الاستشراقية الفللوجية بعد أن هضم كل ايجابياتها ومعطياتها. ونتج عن كل ذلك كتابه المعروف **«قراءات في القرآن»** المرتكز أولاً على المنهجية الألسنية التي تشكل تقدماً بالقياس إلى المنهجية الفللوجية، ثم على المنهجيات

الانتربولوجية والتاريخية وعلم الأديان المقارن. وهكذا تمت اضاءة النص القرآني بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. وقد نقلنا إلى العربية بعض فصول هذا الكتاب الذي صدر مؤخراً بعنوان **«الفكر الإسلامي: قراءة علمية»**. (بيروت ١٩٨٧).

أما الآن، وبعد أن نضج فكر أركون وبلغ ذروته، فقد ارتأى أن ينقضّ على أخطر مشكلة تواجه العرب والمسلمين عموماً ألا وهي: مشكلة **الحداثة العقلية والفكرية**. إنها مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنى، وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكاليات وعقبات، وآلام ومخاضات. فقد أصبح واضحاً للجميع أن مشكلة العرب والمسلمين تكمن في ذلك التوتر الحاد والهائج بين تراث ماضوي عريق ثم حاضر متعب متخلف من جهة، وبين حداثة كاسحة وقوية ولدت ونمت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسط من جهة أخرى. مشكلتهم أن الحداثة الحديثة ولدت في أرض أخرى لا تمت إلى «دار الإسلام» بصلة، أي في أرض المستعمرين السابقين الذين ينتمون تاريخياً إلى ديانة أخرى وتراث آخر. هذا لا يعني بالطبع أن الحداثة الراهنة أو الحداثة الحديثة لم تستفد من تراث العرب والإسلام فيما استفادت منه، ولكنه يعني أن فتوحاتها ومكتسباتها قد قطعت شوطاً بعيداً جداً في مجال المغامرة البشرية للوجود ومحاولة السيطرة عليه. وبدت أو بالأحرى أنها تبدو الآن وكأنها تمثل قطيعة ليس فقط مع تراثنا الكلاسيكي المبدع، وإنما مع تراثها الكلاسيكي أيضاً. ولهذا السبب بالذات يطرح أركون مشكلة الحداثة من خلال منظور التاريخ المقارن للثقافات والعقائد والتجارب: أي من خلال التجربة اللاتينية المسيحية فالغربية من جهة، ثم من خلال التجربة العربية ـ الإسلامية من جهة أخرى. وهو يعتقد أنه لا يمكن اضاءة الموضوع **(أي موضوع الإسلام والحداثة)** من مختلف جوانبه وبالشكل الحاسم إلا إذا درسنا التاريخ التطوري والتصاعدي لتجربة الحداثة الراهنة في مهدها الأصلي: أي في أوروبا الغربية من خلال مسيرة القرون الأربعة الأخيرة (من القرن السادس عشر وحتى نهايات هذا القرن العشرين). وهو يرى (ونرى معه أيضاً) أن معظم مثقفي العالم العربي والإسلامي بمن فيهم اتباع التيار التنويري والتحديثي لم يطّلعوا بالشكل الواقعي المحسوس على التجربة الغربية للحداثة على عكس ما يظن معظم الناس. فمعرفة مثقفي عصر «النهضة» العربية والأجيال التي تلتهم حتى الآن بأوروبا وحداثتها كانت على الرغم من فائدتها وايجابياتها ناقصة ومبتورة، وأحياناً أخرى مشوهة وغير واقعية على الاطلاق. ثم جاء عصر **الايديولوجيا** الطاغي طوال الثلاثين عاماً الماضية لكي يقضي على كل أمل بفهم موضوعي للذات والغرب الأوروبي في آنٍ معاً.

وبالتالي فكيف يمكن لنا أن نقارن بين تجربة الإسلام وتجربة الحداثة الأوروبية إذا كنا نجهل هذه الثانية أو نرفض أن نشكل عنها معرفة موضوعية حقيقية بسبب ملابسات المرحلة الاستعمارية وكل تعقيداتها؟ بالمقابل: كيف يمكن أن نقارن بين تجربة الحداثة هذه وبين العالم العربي الإسلامي إذا كنا نجهل التاريخ الحقيقي للعصور التأسيسية العربية الإسلامية، أو نمتلك عنها صورة **خيالية اسطورية**؟ هكذا نجد أن مسألة **الفهم التاريخي** للأمور تطرح نفسها منذ البداية. نقصد **تاريخية** الأشياء والظواهر بكل ملابساتها وانغراسها في خضم الشروط المادية والمعنوية للوجود. ومحمد أركون مؤرخ محترف بكل ما للكلمة من معنى، وهو يحب دائماً أن يصف نفسه **بالمؤرخ لا بالفيلسوف**، هذا على الرغم من أنه يستحق كلا النعتين في رأينا. ولكنه يفعل ذلك عن قصد لكي يبرز إلى دائرة الضوء نوعية المهمة المطروحة علينا ونوعية المسار المنهجي والعقلي الذي ينبغي اتباعه من أجل تحقيقها على أفضل وجه.

ان محمد أركون مفكر منهجي واقعي يمشي خطوة خطوة، ولا يحب الضياع في ضباب التعميمات والتنظيرات المجانية التي تقول كل شيء ولا تقول شيئاً يذكر. ولهذا السبب اختار التنطح لدراسة مسألة الإسلام والحداثة من خلال كتابين ومفكرين اثنين.

الأول: هو «كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» لابن رشد. (يتوقع أن يكون قد ألف حوالي عام ١١٨٧).

والثاني: كتاب «مقاربات الحداثة» للمفكر الفرنسي المعاصر جان ماري دوميناك (باريس ١٩٨٧). وقد صدر العام الماضي في باريس. وفي محاولة لتحليل مشكلة الحداثة ومسارها في الغرب منذ عصر التنوير وحتى اليوم.

وقد يتساءل المرء: كيف يختار أركون كنقطة انطلاق لدراسة الموضوع المطروح مفكراً إسلامياً يعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي، ومفكراً فرنسياً معاصراً يتحدث عن الحداثة في أواخر القرن العشرين وفي آخر تجلياتها؟ والواقع أن أركون يريد أن يقيس **المسافة الفاصلة** بين لحظتين أساسيتين في تاريخ الفكر والحياة:

١ ـ **لحظة المعقولية القروسطية**. فعلى الرغم من أن ابن رشد كان فيلسوفاً منفتحاً على علوم الاغريق ومنطقهم، إلا أنه ظل مع ذلك محكوماً بالاكراهات القروسطية للتعقل والمعقولية. هذا لا ينفي بالطبع أهميته وأهمية نضاله من أجل العقلانية وخصوصاً أنه خاض حرباً ضروساً ضد حراس الأرثوذكسية من الفقهاء المالكيين، وضد الغزالي أيضاً. وكانت

مناقشته الشهيرة مع الغزالي تعتبر من أرفع المناظرات في العصور الكلاسيكية الإسلامية، ومن المستحيل برأي أركون أن تتكرر في المجتمعات الإسلامية ضمن الشروط الحالية. فمن خلال تركيزه على ابن رشد يريد أركون أن **يموضع فكره بالقياس إلى الفكر الإسلامي في عصره**: أي بالقياس إلى فكر الفقهاء والمتكلمين (الغزالي). ويريد أن يكتشف وجود مسافة بينه وبينهم، ثم وجود خصائص مشتركة جامعة أيضاً، هذه الخصائص المشتركة هي التي تشكل **السقف الأعلى لما يسمح به الفكر في القرون الوسطى**. فابن رشد ليس خارقاً للطبيعة ولا يمكنه أن يكون. وعلى الرغم من جرأته وقوة فكره إلا أن له **حدوداً** لا يمكن أن يتخطاها ولم يتخطها. هذا ما يحاول محمد أركون تبيانه من خلال تطبيق المنهج التاريخي ومن خلال محاضراته العامة في السوربون. باختصار فإن أركون يريد أن يكتشف نظام الفكر الذي ساد العصور الإسلامية الكلاسيكية من خلال تحليله لابن رشد باعتباره يمثل أعلى نقطة متقدمة في ذلك الوقت: أي يمثل السقف.

٢ ـ **لحظة المعقولية الحديثة أو لحظة الحداثة**: من خلال قراءته لبعض نصوص المفكرين الأوروبيين التي تمثل اللحظات الأساسية في تاريخ الحداثة الفكرية (ديكارت، هوبز، فرانسيس بيكون، كانط، هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد، ماكس فيبر، باشلار، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، إلخ..) يريد أركون أن **يموضع معقولية ابن رشد بالقياس إلى المعقولية الحديثة**. وهو يستنتج (وهنا استبق القارىء) أن ابن رشد لا يمكن أن يكون لنا دليلاً مساعداً من أجل بلورة الحداثة **حالياً** في المجال العربي أو الإسلامي. فالمسافة التي تفصل بين معقولية زمنه في أعلى ذراها ومتجسدة فيه أصبحت شاسعة جداً بالقياس إلى المعقولية الحديثة التي ترسخها علوم الانسان والمجتمع يوماً بعد يوم. ولكن ابن رشد يساعدنا بشكل غير مباشر وعلى صعيد آخر. فهو قد خاض حرباً هائجة ضد الأرثوذكسية أو اضطر إلى خوضها من أجل ادخال النظرة العقلانية إلى الفكر الإسلامي، ونحن مضطرون أيضاً لخوض معركة مشابهة من أجل إدخال **الحداثة** والفكر التاريخي. فقراءة تجربته عيانياً وعملياً تبرز لنا نقاط القوة والضعف في هذه المواجهة الصعبة، وتبين لنا الأخطاء التي وقع فيها والتي ينبغي أن نتجنبها في مواجهتنا المباشرة مع قوى الانغلاق والتشنج ورفض الحداثة. فربما نجحنا حيث أخفق هو ودخل في لجج النسيان، وربما كان مصيرنا مصيره...

هـ. ص

١. المحاضرة الأولى

تنبيه:

هذا هو نص المحاضرة كما استخرجناه من شريط التسجيل مع اجراء بعض التعديلات الداخلية عليه من أجل خلع نوع من التماسك الكتابي على نص شفهي، حر، عفوي. وعلى الرغم من ذلك تبدو الطبيعة الشفهية للكلام واضحة في أكثر من موضع. ونحن نعتقد أن الطابع الشفهي يضفي على الكلام نبرة الصدق وحيوية الأداء ولا يضير التسلسل الفكري إذا ما سجل على الورق بشيء من التدخل والتدبر والترتيب وهذا ما فعلناه. يضاف إلى ذلك أنه ربما ساعد على فهم فكر محمد أركون المنشور في كتبه الأكاديمية الموثقة بشكل أفضل. فهذا الفكر يبدو صعباً على القارىء غير المتخصص أو غير المتدرب على منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة بكل مصطلحاتها وأدواتها. والواقع أن أساليب المقابلة والحوار والمحاضرة العامة والتلخيصات والشروحات قد أصبحت ضرورية من أجل نقل الفكر من لغة إلى أخرى، ومن ثقافة بشرية ما إلى ثقافة بشرية أخرى. وقد عقدنا العزم على اتباع كافة هذه الأساليب من أجل نقل هذا الفكر **(فكر محمد أركون)** على أفضل وجه ممكن إلى الساحة الثقافية العربية. كنا قد حددنا في أماكن أخرى الأسباب التي دعتنا لنقله والانشغال به، ولن نعود إليها الآن. كل ما أريد قوله هنا هو **أني أتحمل مسؤولية الصياغة العربية** هذه المحاضرات بشكل كامل، هذا على الرغم من أن أركون قد اطلع عليها واذن بنشرها على صفحات مجلة «مواقف». إني أتحمل مسؤولية الصياغة العربية لهذا الفكر بكل ما تتضمنه الكلمة من ايجابيات وسلبيات، من امتيازات واكراهات. فمما لا ريب فيه أن تأسيس فكر جديد في اللغة العربية سوف يمر من خلال الترجمة والنقل والأساليب العديدة المذكورة آنفاً. وربما أدت هذه الأساليب في خط الرجعة إلى اجراء تغيير حاسم على اللغة العربية فوسعت من صياغاتها وجددت مفرداتها وضخّت الدم في شرايينها. لقد دخلت اللغة العربية عصر الحداثة والتحديث منذ أكثر من قرن ونصف على هذه الطريقة وبهذه الطريقة ونحن لسنا إلا استمراراً لمن سبقونا على الدرب: درب القلق والتساؤل والبحث.

النص

عندما نتصدى لموضوع خطير كموضوع «الإسلام والحداثة» ينبغي أن نسير بحذر وأناة. ينبغي أن نحتاط للأمر جيداً. فأتباع الخطاب الايديولوجي الشائع حالياً سوف

يتهموننا بالتبعية للغرب والضلال في مهاويه وطرقه. ولكي لا نقدم لهم الحجة والدليل على ما يقولونه سوف لن نتراجع عن الحداثة أو الدخول في الحداثة، ولكننا سوف نحاول دخولها عن وعي، وبعد تفكير طويل. كل ذلك من أجل أن نسيطر عليها لا أن تسيطر علينا، ومن أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فنهضمها ونتمثلها، ونميز الصالح من الطالح فيها. هذا هو موقفنا الفكري والمبدئي. ولكن التوصل إلى ذلك يتطلب منا بذل جهود مضاعفة، ويتطلب منا اليقظة والحذر في كل خطوة نخطوها. فعدم الحذر واليقظة في *مقاربة الحداثة أو ممارستها أدى إلى الكوارث في الماضي القريب في مجتمعاتنا العربية* والإسلامية. فالتحديث الذي مارسه شاه ايران، والتحديث الذي مورس على طريقة التصنيع الثقيل في الجزائر قد انتهى إلى الفشل. هذا أقل ما يمكن أن يقال. وأنا هنا أضرب فقط مثلين اثنين من عدة أمثلة أخرى قد لا تعد ولا تحصى. وهذه التجارب المغامرة هي ما أدعوه **بالتحديث دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية**. ينبغي أن نسجل **هذه النقطة في أذهاننا** جيداً. وقد ولّدت هذه المغامرات نتائج رديئة جداً، نتائج خطرة بالنسبة لتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية. وعندما يعترض أصحاب الخطاب الايديولوجي «الإسلامي» الحالي على من يحاولون ادخال تفكير حديث إلى الفكر العربي والفكر الإسلامي ويقولون بأنه استيراد وغزو فكري فإنهم يبرهنون على شيء واحد فقط: هو أنهم لم يجتازوا المسار العقلي والمنهجي الضروري لفهم المنشأ التاريخي للحداثة. لاريب في أن هناك مناطق ينزلق فيها العقل الحديث بشكل خطر أحياناً عندما ينتج الحداثة ويخوض تجربة الحداثة. وهناك أخطاء مرافقة للحداثة وازعاجات وأضرار. كل هذا صحيح. ولكن هذه الأخطاء والمخاطر مختلفة كلياً عن تلك التي يظنها أتباع هذا الخطاب الايديولوجي الطاغي حالياً. فمثلاً هناك خطر لم نخرج منه حتى الآن، أقصد لم يخرج منه العقل الحديث حتى الآن وخصوصاً عندما يتصدى لدراسة الدين وتاريخ الدين ألا وهو: **الوضعية** (Le Positivisme) أو **العقل الوضعي** (La raison Positiviste). وذلك لأنه يرتبط بهذا المفهوم موقف آخر كانت له ايجابياته الكبيرة في فرنسا، ولكن يساء فهمه في الغالب ألا وهو: **العلمانية أو اللائكية** كما يقول بعض المترجمين (La Laicité) في المغرب خصوصاً.

وعندما نلفظ كلمة علمانية أو لائكية أمام جمهور المسلمين المنغمسين من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين في مناخ الأرثوذكسية يصرخون قائلين: «نعوذ بالله من الشيطان الرجيم! هذا رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه! هذا هو شيطان الغرب. . . صحيح أنه

يوجد فهم سلبي أو استخدام سلبي للحداثة هو: العلمانية الايديولوجية (Le Laicisme Militant) التي شكلت في القرن التاسع عشر (أي أثناء ازدهار الفلسفة الوضعية) رد فعل عنيفاً ضد سلطة الكهنوت والكنيسة. ولكن العلمانية بالمعنى الايجابي والمنفتح للكلمة هي احدى منجزات الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاء. وما كان للحضارة الحديثة أن تنهض بدونها. وهي ايجابية مفيدة جداً عندما نفهمها جيداً ونستطيع أن نتمثلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله. وأنتم هنا الآن تقومون بمسار الحداثة إذ تحضرون شهادات الدكتوراة في احدى جامعات الغرب الشهيرة: السوربون.

[ينهض أحد الدارسين ويقوم بتدخل طويل يدعو فيه إلى احترام المقدسات وعدم المسّ بها. فهناك أشياء يمكن التحدث عنها وأشياء لا يمكن. وضرب على ذلك مثلاً: ظاهرة الوحي والتنزيل، إلخ . .].

الحداثة ومشكلة المعجم الإعتقادي القديم

أركون: بالطبع، معك بعض الحق. وقد نبهت منذ البداية الى أنه ينبغي أن نسير في موضوع الحداثة بتؤدة وبطء. فالأرض مزروعة بالألغام. ولكنك تستخدم كلمات كثيفة جداً ومثقلة بالدلالات التاريخية دون أن تحاول تفكيكها أو تحليلها. وأنا لا أطلق هنا أي حكم قيمة عندما أقول بأنها كثيفة ثقيلة الوزن، وإنما أصف واقع الحال. كل هذه التعابير المصطلحية الأساسية التي ورثناها عن الماضي (كمفردات الايمان والعقيدة بشكل خاص) لم نعد التكفير فيها حتى الآن، ونحن نستخدمها وكأنها مسلمات وبدهيات ونشربها كما نشرب الماء العذب. هذا ما تعودنا عليه منذ الصغر ومنذ الأزل. . . ولكن إذا ما صممنا على أن ندخل فعلياً في مناخ الحداثة العقلية، فماذا نرى؟ ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص هذه المفردات الضخمة الكثيفة التي تملأ علينا أقطار وعينا؟ ماذا تقول لنا بخصوص هذه المصطلحات الايمانية المشحونة بالمعاني وظلال المعاني، أو ما أدعوه **بالدلالات الحافّة المحيطة**؟ (Les Connotations) عندما يستخدم المرء بشكل عفوي هذا المعجم الايماني اللاهوتي القديم لا يعي مدى ثقله وكثافته وشحنته التاريخية وأبعاده المخفية، وكل الأخطار المرافقة لاستخدامه. فمثلاً عندما يقول المؤمن التقليدي بأن هناك **أشياء لا تتغير ولا تتبدل**. وعندما يقول هناك المقدس (أو الحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية) (Le Sacré) وينبغي عدم التساؤل حوله أو مسّه. وعندما يقول: هناك الوحي، وكل هذه الأديان انطلقت من النقطة نفسها: الوحي، إلخ . . . عندما يقول كل ذلك فإنه يستخدم لغة

كثيفة أكثر مما يجب. هكذا تلاحظون أني استخدم صفة كثيفة أو ثقيلة (بمعنى الوزن) الحيادية لكيلا أطلق أي حكم قيمة. ماذا تعني هذه الكلمة؟ إنها تعني أن **كواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا المعجم القديم**. فهو أثقل من أن نحتمله أو نستطيع حمله بعد الآن. **اللهم إذا ما قررنا أن ندخل فعلاً في مناخ الحداثة العقلية والمسؤولية الثقافية**. ففي هذه الأكياس (أكياس المعجم التقليدي) أشياء كثيرة لا شيء واحد. وينبغي أن نفتحها لكي نعرف ما فيها. ولم نعد نقبل الآن بحملها على أكتافنا وظهورنا دون أي تساؤل عن مضمونها كما حصل طيلة القرون الماضية. ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص كل واحدة من هذه الكلمات والمصطلحات التيولوجية القديمة؟ ماذا تقول لنا إذا ما قبلنا أن ندخل فعلاً في مناخ الحداثة ونتنفس هواءها الطلق؟ ماذا تقول لنا إذا ما رفضنا البقاء في حالة مترددة، حالة انتقالية دائمة نقبل الحداثة ولا نقبلها (كما يفعل الكثير من المسلمين اليوم)؟ فنحن نقبل بوجودها بين ظهرانينا من النواحي المادية والاستهلاكية السهلة، ولكننا نريد أن نحافظ في ذات الوقت على مخزون المفردات والمعجم اللاهوتي القديم لكي نشعر بلذة الطمأنينة والأمان. هذا موقف مصالحة كسول لا يليق بنا كباحثين وكمفكرين نمارس الفكر قولاً وفعلاً. إذا ما اعتمدنا موقف العقلانية الحديثة، وينبغي أن ينتهي بنا الأمر إلى اعتماده في لحظة من اللحظات فإننا لا نستطيع القول بأن هناك أشياء لا تتغير أبداً. ولكني لن أقول بأن **كل الأشياء** تتغير دائماً، وإنما سأقول ان كل ذلك هو **إشكالي**: أقصد أنه يطرح مشكلة على الإنسان، على الروح البشرية ويدعوها للتساؤل وعدم القطع في هذا الاتجاه أو ذاك بسرعة.

أولاً: ينبغي علينا أن نتساءل عن مفهوم **الثابت والثبات**، **وثانياً**: ينبغي أن نطرح الأسئلة على **الأنطولوجيا التقليدية**: أي كل الخطاب المتمحور حول الكينونة (L'Etre). أقصد خطاب التيولوجيا التقليدية (أو علم اللاهوت التقليدي) والميتافيزيقا الكلاسيكية الناتجة عن الفكر الاغريقي لأفلاطون وأرسطو والتي استعيدت من قبل العرب في عصرهم الفلسفي وانتاجيتهم العقلية ثم استعيدت فيما بعد من قبل كل الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية. ينبغي طرح الأسئلة حول كلية الخطاب الأنطولوجي الذي عوّدنا على التحدث عن الكينونة (L'Etre) **بطريقة الثبات ومعنى الثبات والاستمرارية والتواصلية والمطلق اللامتغير** (L'absolu, L'invariant).

كل هذا التصور أصبح **إشكالياً** بالنسبة للحداثة، أي لم يعد بدهياً أو مسلّماً به دون نقاش (انظروا بهذا الصدد تفكيك جاك دريدا لكل الجهاز المفهومي للميتافيزيقا

الكلاسيكية). في السابق، وطيلة قرون وقرون، لم يكن هذا التصور يطرح أية مشكلة، لم يكن اشكالياً. أما الآن، وفي مناخ الحداثة الحديثة، في مناخ الحداثة الفعلية، فلم يعد مقبولاً دون مناقشة، أو أخذ ورد. ولكن عندما أقول بأنه اشكالي فإن ذلك يعني أيضاً أن الحداثة نفسها لم تتوصل حتى الآن إلى مرحلة الحسم الكامل في هذه القضايا. لم تتوصل الحداثة حتى الآن إلى المرحلة التي تشعر فيها **بأنها قادرة على أن تقول أشياء تُقبَل من قبل الجميع بشكل فوري**. لم تتوصل إلى هذا الحد حتى الآن وإن كانت قد شارفته في نقاط عديدة. إنها في مرحلة القول: **على مهلكم قليلاً، دعونا نفكر في ما حصل في الماضي لكي نفهم الأمور بشكل أفضل على ضوء معطيات التاريخ والمعطيات الاجتماعية والمعطيات المتعلقة بمنشأ المعنى أو كيفية تولد المعنى وانتاجه في المجتمع**. وكل هذه معطيات لم ننتبه اليها ولم نهتم بها حتى الآن (أو بالأحرى ابتدأنا بالكاد نهتم بها في أكثر أوساط الباحثين العالميين طليعية).

إذن فالحداثة هي الآن في مرحلة تربوية بيداغوجية، إنها لا تزال في مرحلة لفت انتباه الناس الذين نشأوا وتربوا في مناخ المعجم اليقيني، في مناخ **المعجم الدوغمائي التقليدي**. فمثلاً أتمنى هنا عندما نلفظ كلمة الوحي أن نشعر بأنها كلمة شديدة الخطورة والأهمية، وأنه لا يمكننا استخدامها بسهولة وبمناسبة ودون مناسبة. بمعنى أننا لا نفهمها جيداً، وأنها بحاجة لأن تُخضَع لدراسة جديدة دقيقة لا تقدم أي تنازل للتصورات الألفية التي فرضتها العقائد الدوغمائية الراسخة. أتمنى أن تنظفها من كل ما علق بها من أوشاب ايديولوجية. وذلك لأن العقائد الدوغمائية الراسخة **تحمل في طياتها الكثير من الايديولوجيا، وإذا ما قبلنا بها كما هي قبلنا في ذات الوقت بكل شحناتها الايديولوجية**.

ولكن مسارنا كما هو واضح، أو كما سيتضح بعدقليل، يخالف هذا التوجه. إن عملنا يتمثل في عزل وفرز كل ما أضيف إلى كلمة وحي من أشياء تثقلها وتجعل منها أداة ايديولوجية أو آلة ايديولوجية من أجل الهيمنة والسيطرة، وليس فضاء للمعرفة المنفتحة على الكون. وهذا إشكالي. فنحن حتى الآن لا نعرف بالضبط ما هو الوحي. وأستطيع أن أقول الآن ما يلي: **لاتوجد حتى هذه اللحظة التي أتكلم فيها أمامكم أي مكتبة في العالم، ولا أي كتاب في أية لغة من لغات العالم يطرح مشكلة الوحي على طريقة العقلانية الحديثة ومنهجيتها!**

بالطبع هناك كتب كثيرة تتحدث عن الوحي، وهي متوافرة في المكتبات العالمية العديدة، وبكل اللغات، ولكنها جميعها صُمِّمت وأنجزت وكُتِبت ضمن منظور

التيولوجيات التقليدية. أقصد التيولوجيات التي تشتغل وتمارس آلياتها الوظائفية بصفتها أنظمة ثقافية من الاستبعاد والنفي المتبادل. (Systèmes Culturels d'exclusion Mutuelle) ينبغي أن أعدل قليلاً من هذا الحكم الذي أطلقته وأقول بأننا نلاحظ مؤخراً حصول نوع من التغير، نوع من المرونة والليونة في جهة الفكر البروتستانتي الغربي. وربما كان ذلك عائداً إلى أن البروتستانتية، كما هو واضح من اسمها، ميالة بطبيعتها للاحتجاج والمعارضة. فهي التي نهضت من قبل في وجه الهيمنة الشاملة للأستاذية العقائدية الكاثوليكية، وذلك أيام لوثر، وفتحت مجال التفكير الحر والمستقل لأول مرة في أوروبا...

أقول نلاحظ بعض المرونة والليونة في جهة البروتستانت ولكنهم لا يذهبون إلى أبعد من ذلك. ولا توجد حتى الآن أية دراسة إشكالية حديثة لمسألة الوحي في الحلقات الدراسية التيولوجية الكاثوليكية أو اليهودية أو البروتستانتية الرسمية، وللأسف فهي أقل وجوداً بكثير في كليات الشريعة الإسلامية حيث لا يوجد أي منفذ، ولو صغير، على الحداثة والعصر والعقلانية. بما أن ذلك غير موجود فماذا نفعل؟ بكل بساطة: نمنع أنفسنا من استخدام كلمة «وحي» وكأنها كلمة واضحة مشروحة معروفة! نمنع أنفسنا من القول بأن الوحي هو الوحي، وأنه مشترك لدى كافة الأديان الثلاثة، ويشتمل على حقائق ثابتة ونهائية وأننا نعرفه، إلخ... بالطبع يمكننا أن نقول ذلك على منوال الاعتقاد أو الشهادة الايمانية أو ما يدعى في الإسلام بالعقيدة (La Profession de Foi). ولكن هذه مشكلة تخص الوعي الفردي، وعي المؤمن التقليدي، ولا تخص الوعي التواصلي الذي تمكن مشاطرته من قبل الجميع. نقصد بذلك لغة التواصل التي هي لغة العلم الحديث. لهذا السبب أعود إلى سؤالك واعتراضك، وأقول بأنه ممتع ومفيد لأنك خلطت بين كلتا اللغتين وكلا المفهومين (القديم والحديث) وأثرت لدي الحاجة لتقديم هذا التوضيح المطول.

المقدس أو الحرام

يمكنني أن أقول نفس الشيء فيما يتعلق بالمقدس أو الحرام في اللغة الإسلامية الكلاسيكية (أي ما يُحرَّم مسّه). فالانتربولوجيا الحديثة تعلمنا أن هناك تجليات عديدة للمقدَّس، وأنه يختلف من مجتمع إلى آخر ومن دين إلى آخر. ثم تعلمنا أن هناك تحولات للمقدَّس، فالمقدَّس متحول ومتحرك وليس ثابتاً أو ساكناً كما قد نتوهم. يضاف إلى ذلك أن المقدس يتعرض باستمرار للتلاعب به من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر). وذلك لأنهم بحاجة إليه. الناس بحاجة للمقدس حاجتهم للخبز. هذا ما تعلمنا إياه

الأنتربولوجيا الحالية (أو علم **الإناسة الحالي**). ولا يمكن للمرء أن يعيش بدون مقدس كما لا يمكنه أن يعيش بدون خبز. وهناك أنواع عديدة من الخبز، كما أن هناك أنواعاً عديدة من المقدس كما قلت آنفاً. وهذا يعني أن الدراسة العلمية للمقدس **لا تعني الانتقاص منه أو المسّ به**، وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص **من التلاعب به لمصالح شخصية وسلطوية**. ويمكنني أن أقول بأن المقدَّس الذي نعيش عليه (أو معه) **اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس السائد أيام النبي لأن أشياء كثيرة تغيرت منذ ذلك الوقت في ساحة المجتمعات الإسلامية والعربية**. واذن فينبغي أن ننظر للمقدس كشيء متحرك وفي الوقت ذاته جبَّار ومستمر. بمعنى أنه موجود دائماً، ولكن بأشكال متنوعة شديدة الاختلاف. وهو يملأ وظائف عديدة متنوعة أيضاً. وهذا هو معنى القول بأن المقدس أو الحرام يشكل ظاهرة أنتروبولوجية، أي بشرية (بمعنى أنه موجود في كل المجتمعات البشرية وإن يكن بأشكال مختلفة).

لماذا ابن رشد؟

والآن، لماذا اخترت ابن رشد كمثال تطبيقي من أجل التفكير في موضوع الإسلام والحداثة؟ فأنا مطالب بتبرير هذا الاختيار، لأنه لم يكن اعتباطاً. والواقع أن ابن رشد يمثل، داخل الفكر العربي الإسلامي أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني والفلسفي والعلمي **(بالنظر إلى زمنه وإمكانيات زمنه بالطبع)**. وقد مثّل هذه العقلانية إلى درجة أنه أثار في السوربون وأكسفورد، (أكبر اثنتين من جامعات الغرب آنذاك)، وفي القرن الثالث عشر الميلادي حركة فكرية تدعى هنا في فرنسا **بالرشدية** (L'Averroisme) أو **بالعقلانية الرشدية** (La Rationalité averroiste). فهو يمثل اذن مرجعية هامة داخل اطار الفكر العربي ـ الإسلامي، كما ويمثل مرجعية هامة داخل الاطار الفكر الأوروبي أو اللاتيني المسيحي في ذلك الوقت. إنه يمثل **نقطة التواصل والاحتكاك والتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين**. وعن هذا الاحتكاك الحضاري الخصب تولّد تيار **الحداثة** فيما بعد. نظراً لكل هذه الأسباب ارتأيت أنه أفضل مثال يمكن أن نأخذه من الجهة العربية لكي ندرس موضوع الحداثة ومشكلة الإسلام والحداثة. فهو من جهة مفكر مسلم **وفقيه مشهور** (كان قاضياً للقضاة في قرطبة ينبغي ألا ننسى ذلك)، وهو من جهة أخرى صاحب تيار مشهور داخل الفكر المسيحي القروسطي.

ولكن هناك سبب آخر أيضاً دعاني لاختياره هو أن هذا المفكر العقلاني **(أكرر بحسب معطيات زمنه وامكانياته)** سوف يبدو لنا على حقيقته وضمن مشروطيته التاريخية. أقصد سوف يبدو لنا كمفكر منغلق داخل حدود **المعقولية القروسطية أو العقلانية القروسطية** (L'Intelligibilité médievale). بمعنى آخر: **فإنه قد أصبح الآن ينتمي كلياً للتاريخ**. وبالتالي فلم يعد ممكناً «استخدامه» اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا. **فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمنه وبالنسبة لعصره**. ونحن لا نستطيع أن نطلب منه أكثر من ذلك. فهو مهما يكن كبيراً في عصره ولفترة طويلة من الزمن فيما بعد يظل محكوماً بالنظام الفكري الخاص بالعصور الوسطى وبكل اكراهاته التي لا يمكن أن يفلت منها (الأبستمية) (نظام الفكر). بمعنى آخر فإنه لم يعد صالحاً كدليل بالنسبة لنا اليوم إذا ما أردنا أن نفهم الظاهرة الدينية بكل أبعادها (Le Phénomène Religieux). **وإذن فإن دراسته تتيح لنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بين المعقولية القروسطية والمعقولية الحديثة، أو بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث**. وإذا ما أردنا أن نطرح بطريقة حديثة مشكلة الوحي أو ظاهرة الوحي **فإنه لا يستطيع أن يساعدنا ولا أن يدلنا على الطريق**. سوف نرى، فيما بعد ومن خلال الدراسة التطبيقية، كيف ينظر إلى ظاهرة الوحي وكيف يتحدث عنها من خلال كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكومة والشريعة من الاتصال». سوف نرى كيف يتحدث عن الكتابات المقدسة. **إنه يتحدث عنها بصفته تيولوجيا أرثوذكسيا (أو فقيهاً أرثوذكسياً) مسلماً متقيداً بالحدود التي فرضها علم الأصول، أي أصول الدين وأصول الفقه، كما كانت قد بُلوِرَتْ ومَارستْ دورها طيلة القرون الوسطى وهيمنت على تفكير كل المسلمين دون استثناء**. وهذا شيء طبيعي ومفهوم في وقته كما قلت سابقاً. وأنا أقول بضرورة دراسة علمي أصول الدين وأصول الفقه ومعرفتها. ولكن ينبغي أن تكون **هذه المعرفة تاريخية لا تقليدية امتثالية** كما هو سائد في كليات الشريعة وفي كل الأوساط الإسلامية دون استثناء. **نعم تنبغي دراسة هذين العلمين ومعرفة كيفية تشكلهما تاريخياً وتدريجياً معرفة دقيقة صحيحة، لا معرفة مجزوءة خيالية مقطوعة عن التاريخ**. ولكن لا ينبغي أن ننتظر منها أن يسلّمانا المفاتيح اللازمة لنا اليوم من أجل أن نُدخِل الإسلام (أو الفكر الإسلامي) داخل نطاق الحداثة. هذا غير ممكن، وهما غير قادرين على ذلك. ينبغي معرفة مدى ابداعية هذين العلمين الإسلاميين الخالصين في عصرهما، ومدى محدوديتهما بالنسبة للعقلانية الحديثة أيضاً. **فالإمام الشافعي عندما ألف رسالته الشهيرة في أصول الفقه قام بحركة ايجابية نافعة، وحركته تظل صالحة ومن الضروري أن يقوم بها المسلمون من جديد اليوم**.

قلت حركته (Son geste) ولم أقل مضمون هذه الحركة وأساليبها، فكل ذلك مرتبط بعصره ولم يعد له علاقة بنا اليوم. فاليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية تراعي كل التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منذ حوالى القرن ونصف القرن. نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد لكي يقوم بنفس حركة الشافعي، ولكن بطريقة مختلفة جذرياً وكلياً. لماذا؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شيء جديد وكبير هو: الحداثة. ولأن المجتمعات العربية والإسلامية قد تغيرت ولم تعد تشبه ما كانت عليه أيام الشافعي. هذه هي التاريخية، وهذا هو الفكر التاريخي والعقلاني الحديث الذي أدعو كافة العرب والمسلمين إليه. ففيه منجاتهم من الخسران والضياع والتخلف عن ركب الأمم والتقدم. وهو ليس خارج التراث والسنة وليس ضد التراث والسنة وإنما من خلال التراث والسنة يدفع بالأمور إلى الأمام ويطورها لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة وفكر الحداثة وعقلانية الحداثة. فقد كان همّ الشافعي أن يحارب الفوضى التشريعية والقضائية السائدة في عصره. وكان يريد أن يخلع على الفقه والتشريع نوعاً من التماسك والانضباط والوحدة لمواجهة قضايا العصر والمسلمين آنذاك. كان يريد خلع نوع من التماسك والجدية على العمل العقلي للقاضي وعلى العمل العقلي للفقيه عندما يتنطحان للافتاء في مسألة ما أو حل مشكلة ما. وهذا العمل، كمشروع فكري، لا يزال صالحاً وضرورياً بالنسبة للمسلمين اليوم. ولكن كيف يمكن أن ننجز هذا البرنامج العقلي والفكري الكبير؟ بالطبع ليس على طريقة الشافعي. هذا شيء مؤكد، لأن حركة الزمن لا يمكن أن ترجع إلى الوراء. ولأن حاجيات المسلمين اليوم ليست هي نفس حاجياتهم أيام الشافعي، ولأننا مضطرون شئنا أم أبينا لأن نأخذ بعين الاعتبار مسألة الحداثة وكل الانجازات الايجابية التي حققتها الحداثة منذ أربعة قرون. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن انجاز هذا المشروع الكبير (ـ الذي سيؤدي إذا ما نجح إلى نهضة العرب والمسلمين وخروجهم من المأزق) على طريقة ابن رشد على الرغم من عقلانيته وجرأته. وينبغي أن أقول لكم لماذا. لأن الطرائق والمنهجيات التي اتبعها الشافعي وابن رشد (على الرغم من اختلافها) قد أصبحت الآن في ذمة التاريخ، قد أصبحت مادة للتاريخ والمؤرخين، وليست طريقاً ناجعاً يوصلنا إلى الشاطىء المرجو ويخرجنا من الورطة. وكل المجريات والطرائق التي اتبعها الفكر الإسلامي أثناء فترة الانبثاق والتشكل ثم فترة التطور الكلاسيكية التي لحقتها هي الآن مادة لعلم التاريخ وللباحثين في مختلف جامعات العالم يدرسونها ويظهرونها على حقيقتها. وينبغي القيام بذلك، فالعملية لم تنجز بعد، أو قل إنها

أنجزت جزئياً ومن قبل الباحثين الأجانب في معظم الأحيان. ولكنها لم تعد طرائق ومجريات المعقولية الحديثة. ولهذا السبب بالذات أحاول في هذه المحاضرات العامة أن أشق الطريق باتجاه هذا المشروع العقلي الخطير الذي هو وحده القادر على إدخال الإسلام والمسلمين في إطار الحداثة والعصر. وكنت قد دعوت هذا المشروع فيما سبق «بنقد العقل الإسلامي». ولكن بعضهم في الساحة العربية، وبالأخص صديقي محمد عابد الجابري، يتحدث عن نقد العقل العربي، فما الفرق بينهما؟

نقد العقل الإسلامي
أم
نقد العقل العربي؟

هكذا تجدون أنه لا يمكننا القيام بدراسة موضوع الإسلام وعلى أكمل وجه إلا إذا أنجزنا هذا المشروع الخطير الذي هو في آن معاً مشروع تاريخي ومشروع فكري، والذي يتمثل بإجراء نقد جذري للعقل الإسلامي، وليس للعقل العربي كما شاع في الفترة الأخيرة. فما السبب، ما هو الفرق بينهما؟

أحد الحضور: نقد الجابري ليس نقداً جذرياً يحاول أن يخضع بدهيات العقل الإسلامي ومسلماته لنقد ابستمولوجي. وأعتقد شخصياً أن الجابري لا يمتلك الوسائل الحديثة للقيام بهذه المحاولة. بمعنى آخر فإن التكوين العلمي والمنهجي اللازم ينقصه ولا يؤهله لانجاز المشروع كما ينبغي.

أركون: سوف أقول منذ البداية كتوضيح للأمور ووضع للنقاط على الحروف: إذا ما اكتفينا بالعالم العربي كمجال للنقد فإنه ينبغي علينا تبيان العلاقة بين العرب والإسلام. ينبغي أن تكون الأمور واضحة جداً فلا نخلط بين عدة مستويات متمايزة ولا نلعب على وتر الغموض والالتباس. ولكي نفعل ذلك علينا أن ننخرط في بحث كامل لم ينجز بعد ألا وهو: تقييم أهمية العامل الديني داخل لعبة المجتمع، ثم أهمية العامل الثقافي غير الديني ثم العامل اللغوي ثم العامل الاجتماعي ثم العامل الاقتصادي التي تلعب هي الأخرى أيضاً دوراً هاماً في تسيير عجلة المجتمع وتحريكه وتوجيهه في هذا الخط دون ذاك. ونحن نعلم أن العامل الديني الإسلامي يلعب دوراً في مجتمعات عديدة ومختلفة جداً تتجاوز العالم العربي وتشمل الهند والباكستان وأندونيسيا وتركيا وايران، إلخ... وينبغي أن نكتشف مقولات الفكر ومقولات المعرفة ثم مقولات السلوك الفردي والجماعي التي أدخلها الإسلام إلى

مختلف هـذه المجتمعـات. وينبغي أن نكتشف كيف وجِّهت هـذه المقـولات (أو المسلمات والبدهيات الإسلامية) المجتمعات المذكورة في اتجاه ربما كان مشتركاً وربما كان مختلفاً، لا نعرف حتى الآن. والواقع أن أحداً لم ينجز هذه الدراسة بعد من أجل معرفة مدى تأثير العامل الديني على مسيرة مجتمع ما كالمجتمع التركي مثلاً أو الأندونيسي وقياس حجم تأثيره بالقياس إلى تأثير العوامل الأخرى السائدة في هذا المجتمع أو ذاك. فمثلاً يمكن أن نتساءل ويحق لنا أن نتساءل: هل العامل الديني الإسلامي هو الحاسم في تركيا أم العامل اللغوي القومي أم العامل الاقتصادي أم العـامل الثقافي الدنيـوي أم كل هـذه العوامـل مجتمعة؟ وأيها أقوى في تأثيره وأيها أضعف؟ ومتى يكون هـذا العامـل أقوى في فـترة ما أو منعطف تـاريخي ما من غيره ومتى يصبح أضعف؟. . . كـل هذه المسـائـل تجعـل دراسـة المبـادىء والفرضيات المعرفية التي يستخدمها العقل الإسلامي بشكل ضمني في معظم الأحيـان أكثر أهمية وأكثر حسماً. أقصد العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة هـذه المجتمعات وليس فقط في المجتمعات العربية. وإذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فـإننا نتـوصل عنـدئذ الى مستوى شمولي من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته، ونتجاوز بـذلك الاطار الخاص بـالدائرة اللغويـة العربيـة وحـدهـا. وهنـا يكمن أحـد الفـروق الأسـاسيـة بـين العقـل العـربي/والعقل الإسـلامي. هذا يعني أنـه حتى لو استنفـدنا تحليـل ما اسـتطـاع أن يفعله العقـل العربي في اللغـة العربيـة داخل التجـربـة التـاريخيـة للمجتمعـات العربيـة فإننـا لن نستطيع أن نطلق حكماً شاملاً على نوعية العقل الإسلامي وآلية اشتغـاله وكيفيـة تحريكـه لوعي الفرد والمجتمع. يمكننا أن نطلق حكماً بالطبع ولكنه سيكون ناقصاً. ينبغي أن نرى كيف يمارس العقل الإسلامي فعله لدى الهنود المسلمين والباكستانيين والأتراك والايـرانيين والأفارقة، إلخ. . . قبل أن نطلق حكماً عاماً على مفهوم العقل الإسلامي ومنطقه الـداخلي ونـوعية نـظرته للعـالم والوجـود. وقس على ذلـك الشيء نفسه، فيـما يخص طريقـة اشتغال العقـل المسيحي في المجتمعـات التي انتشر فيهـا والتي لم تُعلمَن بعـد أو حتى التي علمنت وبقيت فيها أوساط عديدة خاضعة له كدول أمريكا الـلاتينية وأفـريقيا وأوروبـا، إلخ. . . وإذن فنحن نهدف من خـلال دراستنا النقـديـة التـاريخيـة للعقـل الإسـلامي إلى الإمسـاك بـالظاهـرة الدينيـة في عموميتهـا الشاملة التي تتجـاوز من حيث الاتساع الـدائرة اللغـوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم ايـرانية أم بـاكستانيـة، أم غير ذلـك. بل سوف نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إنه إذا ما أنجزنا دراسة العقل الإسلامي على هذا النحو فسنكون أكـثر قدرة عـلى فهم العقل العـربي ضمن مقياس أننـا نتجنب عندئـذٍ كل الأحكام المسبقة الشائعة بخصوص العروبـة والإسلام وضمن مقيـاس أن الفكر العـربي لا

يزال محكوماً حتى هذه اللحظة بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي القروسطي. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فيمكن القول بأن نقد العقل العربي يمثل هدفاً مشروعاً لا غبار عليه إذا ما وضعنا الأمور ضمن نصابها الصحيح، أي ضمن المنظور الواسع المشار إليه. والواقع أن نقد العقل العربي يمكن أن يمثل مرحلة أولى تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي بشرط أن نتحاشى كل الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بأن اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية لأنها لغة الوحي القرآني أو أن العرب أفضل من كل الشعوب الإسلامية الأخرى، أو أن المسلم أفضل من غير المسلم. فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الامتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث. **وهذا حكم مسبق (Un Préjugé) ناتج عن عقيدة ايمانية تيولوجية وليس عن خبرة علمية أو تجربة محسوسة.** كل البشر متساوون أمام الله والتاريخ. والشافعي نفسه لم يستطع أن ينجو في «رسالته» من هذا الرأي عندما قال بما معناه: ان الله عز وجل اختار العربية لكي يتكلم، وبالتالي فاللغة العربية ذات امتياز انطولوجي بالقياس إلى كل لغات البشر. هذا كلام يحتمل الكثير من القول والتفكير والتأني. ولا ينبغي أن يطلق جزافاً. ثم هناك الأحكام الايديولوجية المسبقة الناتجة عن الشعارات السياسية وليس عن التحقق العلمي.

وبالتالي فالباحث الذي يريد القيام بنقد العقل العربي ينبغي **أن يكون حذراً جداً فلا يقع في مطب الأحكام المسبقة تيولوجية كانت أم ايديولوجية**. وهذا أمر صعب جداً في الظروف الحالية، ولكنه ليس مستحيلاً. وأعتقد، شخصياً، أنه لا يمكن القيام بنقد شاف **للعقل العربي قبل القيام بنقد العقل الإسلامي أو قل إنهما يتسايران معاً**. فالرابطة الأساسية بينهما هي اللغة، خصوصاً في القرون الهجرية الخمسة الأولى، حيث كان الانتاج الفكري الإسلامي يتم فقط في اللغة العربية. واذن فمن المشروع القيام بنقد للعقل العربي ونقد للعقل الإسلامي لأن هذين العاملين العربي والإسلامي موجودان في الواقع الموضوعي، ولكنهما يستخدمان في غالب الأحيان **بطريقة ايديولوجية لامعرفية (انظروا** الخطاب الايديولوجي الكاريكاتوري السائد حالياً). فالاستخدام الايديولوجي المضخّم لهذين العاملين يحرف عمل العقل عن المسار الذي ينبغي أن يتبعه: أي السير **نحو معرفة الحقيقة والاعتراف بالحقيقة. ولكنكم تعلمون أن آخر هموم الخطاب الايديولوجي السائد حالياً هو الاعتراف بالحقيقة**. واذن فليتدخل هذان العاملان وليتخذا مكانتهما المشروعة ولكن ينبغي وصفهما كما هما عليه وعدم اهمال وظيفتهما الايديولوجية ثم بشكل أخص عدم الخلط بينها وبين وظيفة العقل الأساسية: **والتي هي وظيفة معرفية استكشافية حرة خالصة**

من كل الأحكام المسبقة والقيود (Une Fonction Cognitive). وينبغي أن نميز دائماً بين هاتين الوظيفتين: الوظيفة الايديولوجية والوظيفة المعرفية. فهما في حالة صراع دائم في كل المجتمعات وفي كل العصور بل وفي أعماق الشخص الواحد (انظروا بهذا الصدد ما قلته عن الخيال/والعقل، أو المخيال/والعقلانية في أماكن عديدة من كتبي وبحوثي).

II. المحاضرة الثانية

نتابع حديثنا عن مشروع نقد العقل الإسلامي ونقول بأن هناك نوعين من العقل:

١ ـ العقل بشكل عام (La Raison)، وهو العقل المستقل: أقصد العقل الذي يحلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة. وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً. إنه عقل يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة.

٢ ـ العقل الديني (La Raison Religieuse) وهو على العكس من السابق يشتغل داخل اطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل المعرفة «الصحيحة» استناداً إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة). وإذن فالعقل الديني، بطبيعته، عقل تابع لا مستقل. وبالتالي فهو لا يطرح مشكلة أصل الوحي المعطى أو معطى الوحي: أي الوحي كظاهرة موضوعية موجودة بغض النظر عن مشاعرنا الذاتية تماماً كوجود الظواهر الفيزيائية أو البيولوجية. يضاف إلى ذلك أنه لا يطرح اطلاقاً مشكلة مشروعية المرور أو الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة طبقاً للمنهجيات الفقهية وخصوصاً منهجية الاستنباط (أي استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدسة عن طريق التأويل والتفسير). وهذه منهجية شديدة الخصوصية مرتبطة فقط بالعقل الديني وآليات اشتغاله وممارسته. إنه لا يطرح أبداً هذه المسألة: مدى مشروعية هذا الاستنباط أو ذلك المرور والانتقال من كلام الوحي المقدس إلى أحكام البشر المطبقة في المجتمع أو على المجتمع، والتي يخلع عليها التقديس بدوره! ومن هنا جاء تقديس الشريعة والقانون الإسلامي واعتباره فوق البشر والتاريخ.

هذا في حين أن العقل الفلسفي يسمح لذاته بأن تحتج بل وأن تلغي ما كان قد أنتجه هو ذاته سابقاً. إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه أبستمولوجياً (أي معرفياً).. وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني. أنا أقول ذلك كواصف وكشارح دون أن أطلق أي حكم قيمة. وأنا لا أقول بأن هذا العقل أفضل من

ذاك بالضرورة وبشكل مسبق. أرجو أن يكون ذلك واضحاً. لماذا لا أقول؟ لأننا لا نزال في المرحلة الأولى من مسارنا، لا نزال في مرحلة الوصف والتحليل ولم نصل بعد إلى مرحلة التقييم واستخلاص النتائج. وهذه هي احدى سمات العقل الحديث (بما أن موضوعنا هذا العام هو الحداثة). **فالعقل الحديث لا يسمح لنفسه بالتقييم السريع بل إنه يؤجل هذه اللحظة إلى أبعد وقت ممكن لكي يلقي أكبر حد ممكن من الاضاءة على الموضوع المدروس.** ولكن العقل الديني، للأسف، **لا يفعل بالمثل بل إنه يدين هذا العبارات التي نطقت بها للتو ويستنتج منها فوراً أنه مهدَّد، أو أنه قد تعرض للهجوم من قبل كلامي.** وهذه هي احدى سمات النفسية الدينية التقليدية. هذا موقف نفسي قبل أي شيء آخر، فالمؤمنون التقليديون حساسون جداً ويشعرون فوراً بأنه قد اعتُدِيَ عليهم وبالتالي يقومون برد فعل فوري عن طريق الهجوم ويقولون كل هذا الكلام هراء في هراء. الخطاب الحديث لا معنى له على الاطلاق، ولسنا مستعدين حتى لسماعه. انه مستورد، دخيل، أجنبي . .

أما نحن فسوف نحاول أن نستمع إليهم ونفهم سبب هذا **الرفض المطلق للخطاب العلمي الحديث.** وأنا أحاول أن استمع إليهم عبر دليل كبير لا يمكن اتهامه بالامبريالية أو بالاستعمار أو بالماركسية والالحاد. سوف نستمع إليهم ونحاورهم من خلال شخصية إسلامية كبيرة هي: ابن رشد. فابن رشد عاش في عصر لا يعرف هذه الأشياء.

ـ ولكنه اتهم بالنزعة الأرسطوطاليسية!

أركون: آه، لقد نسيت! نعم لقد اتهم باتباع ما يدعوه **حراس الأرثوذكسية** آنذاك **بالعلوم الدخيلة (أي ما يدعى اليوم بالغزو الفكري!).** واذن فقد كان يعيش حالة مشابهة لحالتنا اليوم. فعندما نشرح شيئاً بطريقة ابستمولوجية أو معرفية معاصرة فإنهم ينهضون في وجوهنا قائلين: هذا علم غربي، دخيل، مستورد، لا علاقة لنا به! إنه الموقف ذاته يتكرر عبر القرون. وموقفنا من الفكر الغربي اليوم يشبه موقف ابن رشد من الفلسفة الأغريقية والعلم الأغريقي مع فارق واحد هو أننا **سنحاول أن نكون أكثر حذراً منه وحيطة.** سوف نرى فيما بعد، من خلال تحليلنا لكتاب ابن رشد، ان **طريقة اشتغال الخطاب الديني في بنيته اللغوية الألسنية المحضة مختلفة تماماً عن طريقة اشتغال الخطاب التحليلي والفلسفي المفهومي.** هذان خطابان مختلفان، وهما يقدمان لنا صورتين مختلفتين عن الواقع. ومنهجية العقل الحديث هي ما أحاول تطبيقه الآن على الفكر العربي الإسلامي بعد أن أتموضع فيه من الداخل لا أن آتيه من الخارج كما فعل بعضهم دون جدوى. واذن فإني أحاول بلورة

داخل هذا الفكر ومن خلال إعادة التفكير بمساره التاريخي الطويل (أربعة عشر الزمن).

نعود إلى ابن رشد ونقول بأنه قد دخل كلياً في ساحة العقل الفلسفي وتبنَّى عن طوع اختيار كل مقولات الخطاب الفلسفي بما فيها المقولات المتعلقة بالميتافيزيقا ومفهوم السببية **وخلق العالم وخلود الروح**. وكانت هذه هي المسائل الثلاث الكبرى التي تفصل بشكل جذري، بين موقف المتكلمين الفقهاء (أي الأصوليين الذين يدافعون عن الموقف الأرثوذكسي كما حدده القرآن بأن العالم مخلوق من قبل الله) وبين موقف الفلاسفة الذين قالوا **بأزلية العالم**. ثم اختلفوا حول مشكلة خلود الروح أو عدم خلودها، **وهل ستبعث وحدها بعد الموت أم ستبعث مع كامل الجسد أيضاً**. ثم هناك مشكلة السببية الأكثر تعقيداً لأنها تخص تجربتنا اليومية. فمسألة السبب والنتيجة مسألة محسوسة معاشة من قبل الإنسان. انها تخص مسألة توليد الظواهر. فإذا قربت أصبعي من النار احترقت بدون شك. **هذا شيء أستطيع التأكد منه بسهولة عن طريق العيان والتجربة**. ونلاحظ **بشكل عام أن ابن رشد** كغيره من فلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم ممن أطلعوا على الفلسفة اليونانية قد حاولوا جاهدين **إقامة المصالحة بين الموقف الفلسفي والموقف الديني واعتبار أنهما متكاملان** لا متضادان. وقد حاول ابن رشد الدفاع عن هذا الموقف في كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». الذي نحن بصدده. وحاول «البرهنة» على نظرية محددة بهذا الخصوص. قلت البرهنة ووضعتها بين قوسين عن قصد لأنه ينبغي ألا ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره وتنبغي موضعته تاريخياً داخل هذا العصر (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) **بكل الإمكانيات العلمية المحددة والمحدودة لذلك العصر**. لقد حاول «البرهنة» على رأيه مستخدماً وسائل عصره وتوصل إلى نتائج معينة. ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ولا تلزمنا اليوم اطلاقاً. وإذا ما اطلعنا على رأي العلم الحديث **بمشكلة السببية وقرناه برأي ابن رشد استطعنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بينهما**. وعندئذٍ نعرف **مدى المسار المقطوع بينه وبين الحداثة الراهنة**. هكذا ينبغي أن نمارس العمل المنهجي والتاريخي ونطبقه على الفكر العربي ـ الإسلامي. فالعقل العلمي اليوم يواجه نفس المشكلة: **أقصد مشكلة العلائق بين العقل الديني/ والعقل الفلسفي**. ولا تزال هذا المشكلة مفتوحة.

العقل العربي والعقل الإسلامي

اذن فهذه المسألة مفتوحة وليست مغلقة كما يتسرّع بعضهم بالجواب ويقول بأنها محلولة. ورد ابن رشد ليس إلا كرد واحد من جملة ردود أخرى عديدة. لكننا ندرسه هنا لأننا نحتاج إلى موضعة العقل العربي، أو بالأحرى العقل الإسلامي بالقياس إلى العقل الحديث والعقلانية الحديثة. افتح هنا قوساً وأعود إلى مسألة التفريق بين العقل العربي والعقل الإسلامي. فالعقل العربي قد يكتبه وينجزه مفكرون عرب غير مسلمين. والواقع أن نظرة المغاربة لهذه النقطة غامضة وغير دقيقة. فلأنهم جميعاً مسلمون لا يفهمون كيف يمكن أن يوجد عربي غير مسلم. ولكننا نعلم أن العديد من منشطي الفكر العربي في الماضي والحاضر هم من المسيحيين العرب في لبنان أو في سوريا أو في فلسطين أو العراق أو مصر. . . وأنا شخصياً عندما كنت لا أزال طالباً في الجزائر لم أكن أفهم كيف يمكن أن يوجد عربي غير مسلم! هذه مسألة خاصة بالمغاربة وتعود لظروف تاريخية، وإن كانوا قد ابتدأوا يفهمون حقيقة المشرق الآن بشكل أفضل. واذن فابن رشد كان يتحدث آنذاك وهو محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العربي، لأنه لم تكن توجد آنذاك مقولات عربية محضة للمعرفة. فالمقولات التي كان يستخدمها هي مقولات إسلامية، إنها مقولات الشريعة المحددة من قبل القرآن. واذن فنحن هنا داخل أرضية العقل الإسلامي، ولهذا السبب أتحدث عن نقد العقل الإسلامي وليس العربي حتى ولو كان ابن رشد يتكلم بالعربية. فالعربية هنا ليست إلا أداة للتعبير. ولو أنه عبّر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه. ومن يطلّع على محاجات المفكرين المسلمين من أتراك وايرانيين باللغتين التركية والفارسية يكتشف أنهم يستخدمون المقولات نفسها التي استخدمها ابن رشد بالضبط. وبالتالي فهذا يبرهن على أنها مقولات إسلامية المضمون عربية الصياغة. إنها تتجاوز العرب كشعب لكي تشمل كل الشعوب الإسلامية الأخرى التي يتجاوز عددها أضعاف عدد العرب. واذن فالنقد الإبستمولوجي للعقل المعني ينبغي أن يطبق على المقولات الدينية التي بلورها القرآن ورسخها في الساحة العربية وكل الساحات الإسلامية غير العربية. ينبغي أن يكون ذلك واضحاً وإلا فلا معنى لنقد العقل العربي ولا لنقد العقل الإسلامي. فالفرق بينهما واضح صريح. واللغة العربية هنا ليست إلا أداة للتعبير ووعاء له. ولو استخدمت اللغة الانكليزية أو الألمانية أو الفرنسية كمسلم لطرحت الأسئلة نفسها التي طرحها ابن رشد، اللهم إذا ما قررت البقاء داخل المنظور الإسلامي والحساسية

القروسطية للدين. وهذا دليل على أن الأمر يتعلق فعلاً بالعقل الإسلامي. وعندئذٍ يمكن أن أطرح السؤال التالي بالفرنسية: Quel est le Statut de la Philosophie au regard de la loi musulmane?

أي بحسب تعبير ابن رشد الحرفي: **ما حكم الفلسفة في منظار الشريعة؟**

وإذن فالمسألة هي هي على الرغم من اختلاف اللغات. فاللغة ليست هنا إلا أداة للتعبير عن مقولات دينية تشكل وتؤطر رؤيا الروح، أي رؤيا الإنسان، وتجعلها ترى الأمور والظواهر بطريقة معينة وليس بطريقة أخرى. فمثلاً مقولتا الحلال/والحرام آتيتان من الله ومحددتان من قبل الله وليس من قبل العرب أو الأتراك أو الايرانيين. . . **وما دام العرب وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولية الدينية القروسطية فلا معنى اطلاقاً لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي**

العلاقة بين اللغة والفكر

سؤال: ولكن ألا تعتقدون بأن اللغة تؤثر على الفكر ومقولاته وأنها ليست مجرد وعاء خارجي؟

أركون: بالطبع. بالطبع. هذه مناقشة سارية في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبالأخص الالسنية. وملخص المناقشة في أحدث مواقعها الراهنة هو التالي: في داخل كل لغة بشرية معينة تتبلور وتترسخ أشكال معينة من التعبير والصياغات اللغوية. وهذه الأشكال والصياغات اللغوية ما إن تتكرر وتترسخ عن طريق التعليم المدرسي أو الاستخدام اليومي من قبل أبناء اللغة الواحدة حتى تؤدي في النهاية الى خلق اطار لممارسة الفكر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بصيغ التعبير هذه فلا يخرج عنها. وإذا لم يدخل أي شيء من الخارج لزعزعة هذه الصيغ التعبيرية ونفخ الروح فيها فإنها تبقى على حالها كما هي لفترة زمنية طويلة. وذلك لأن هذه الأشكال التعبيرية قد بلورت من قبل الجماعة القومية اللغوية استناداً إلى تجربة تاريخية وبيئوية تعيشها الأمة لذاتها وبذاتها. وهكذا تترسخ وتترسب كالطبقات الجيولوجية فوق بعضها البعض مجموعة من المعاني والدلالات المرتبطة بصيغ تعبيرية معينة وتمنع ما عداها. والصيغ التعبيرية هذه تشكل ما يدعوه علماء الألسنيات **بنظام الدلالات الحافة أو المحيطة** الخاصة بلغة بشرية ما، كل اللغات Un Système de (Connotations) ونظام الدلالات الحافة المحيطة (أو ما يمكن أن ندعوه بظلال المعاني)

يختلف عن المعاني الحرفية لكلمات اللغة وصيغها التعبيرية (La Dénotation) فهو الذي يحمر في طياته التجربة الأساسية للجماعة، أي التجربة التاريخية والوجودية والبيئوية. وهذا ما يؤدي في النهاية، وبمرور الزمن، إلى تشكيل نوع من الصرامة والتصلب والانغلاق على الذات (أي انغلاق اللغة على ذاتها بانغلاق الأمة على ذاتها) هكذا تنشأ العلاقات اليابسة القسرية بين اللغة والفكر، فإذا ضاق الفكر ضاقت اللغة، والعكس بالعكس. ومن المؤكد أن ما حصل للغة العربية منذ القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلادي وحتى القرن التاسع عشر (أي طيلة ثمانية قرون) كان نوعاً من التخشب والجمود في اللغة والفكر على حد سواء. فبعد أن حُذِفَ التعبير الفلسفي والعلمي من الدائرة اللغوية العربية واحتل التعبير الديني الأرثوذكسي كل الساحة اللغوية والثقافية تقريباً ضمرت أساليب التعبير وصياغاته التجديدية في اللغة العربية. (هذا الكلام ينطبق على اللغات الإسلامية الأخرى كالتركية والفارسية التي شهدت الظاهرة الأرثوذكسية نفسها، والتشنج نفسه والتصلب وضمور الحيوية). ونتج عن كل ذلك شيء خطر لا نزال نعاني منه حتى اليوم: هو صعوبة التفكير في الكثير من المفاهيم والأفكار والنظريات الحديثة فيما يخص علم اجتماع الأديان، وعلم الأديان المقارن، والأنتربولوجيا الدينية. إلخ. . . وذلك لأن اللغات الإسلامية الأساسية قد نامت طويلاً عن الفكر وعندما استيقظت في القرن التاسع عشر وجدت أن الفكر قد قطع مسافات طويلة في اللغات الأجنبية الحديثة: كالفرنسية والانكليزية والألمانية على وجه الخصوص ونتج عن ذلك أيضاً أننا لا نجد مقابلات عربية لمصطلحات أساسية كثيرة لا بد منها من أجل التفكير في المشاكل والظواهر المطروحة على مجتمعاتنا اليوم. اضرب على ذلك مثلاً التعبير الفرنسي التالي: (Le Problème de Dieu).

فكيف نعبر عنه باللغة العربية؟ هل نقول: (مشكل الله أو مشكلة الله) = (Le Problème de Dieu) إنه غير موجود إلا عن طريق الترجمة، ولعدم وجوده أسباب. وهي ليست قصور اللغة العربية التي أثبتت مقدرتها في عصور الابداع والإنتاج الكلاسيكية عندما تلقت علوم الاغريق وفلسفتهم واستوعبتها. كيف حصل أننا الآن لا نستطيع أن ننطق بمثل هذا التعبير أمام قراء العربية ومستخدميها دون أن نثير الجدل أو الدهشة والاستنكار؟ هذا في حين أنه تعبير عادي في اللغة الأوروبية الحديثة. وهناك أيضاً مصطلح الأرثوذكسية (L'Orthodoxie) فهذا المصطلح أيضاً لا وجود له في اللغة العربية. ومجرد عدم وجوده دليل صارخ على مدى تخلف الفكر والتفكير بهذه اللغة في المرحلة الحالية. والسبب، ولأكرر ذلك مرة أخرى، ليس قصور اللغة العربية، وإنما قصور القوم الذين

ينطقون بها وتوقفهم لفترة طويلة من الزمن عن حركة الابداع والانتاج. ان مجرد لفظ هذين التعبيرين أمام القارىء المسلم يسبب مشكلة اليوم. هذا يعني أن حساسية متكلم العربية الذي لا يعرف غيرها (وخصوصاً المطلع فقط على الأدبيات التراثية والذي تشكّل ثقافياً داخل اطار اللغة المولّدة فقط بواسطة مقولات الأرثوذكسية) لا يمكنه أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله أو مناقشة فكرية حول وجود الله. والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله. إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لاثارة مناقشة فكرية حول وجود الله. فهذا الفضاء، فضاء وعي المسلم أو المسيحي الشرقي، محتل كلياً من الناحية المعنوية والدلالية اللغوية، إلى حد أنه يصعب طرح أي مسألة فلسفية معاصرة بشأن مفهوم الله على بساط البحث. لهذا السبب أقول بأنه ينبغي أن يهجم شيء من الخارج ويخترق هذا الفضاء المليء أو المسدود من قبل تجربة تاريخية طويلة من تكرار العلاقات بين اللغة والفكر داخل الساحة الثقافية العربية. ومن هنا تتولّد الحاجة للاحتكاك والتفاعل الخصب والمثمر بين اللغات والثقافات. ومن هنا تتولّد الحاجة للترجمات من أجل أن نتجنب ظاهرة الجمود والتصلب العقلي الذي تؤدي إليه ظاهرة الجمود اللغوي: أي تصلب شرايين اللغة وانقباضها لأسباب تاريخية معينة (كالتكرار، وضعف النمو، والتخشب، وطول الانقطاع عن التطور وروح البحث والفضول المعرفي).

فاللغات، هنا، كالنباتات تتجمد وتختنق إذا ما منع عنها الضياء والنور، ضياء الداخل والخارج والانفتاح على التجربة والعالم.

الشيء نفسه يمكن قوله عن مصطلح «السُّنَّة» في اللغة العربية. فإذا ما لفظنا هذه الكلمة فإن السامع سوف يتخيل فوراً شيئاً ايجابياً، ولا يمكنه أن يتخيل إلا شيئاً ايجابياً. «تلك سنة الله في العباد»، و«السنة النبوية» تعبيران يمنعاني من استخدام هذا المصطلح العربي كمرادف للمصطلح الفرنسي (La Tradition) أي ما يدعى في اللغة العربية المعاصرة بالتراث. واذن فلا أستطيع استخدام كلمة السنة كمقابل للتراث بالمعنى الأنتولوجي، هذا التراث الذي ينبغي أن يتعرض للدراسة النقدية. أنا، كباحث في تاريخ الفكر الإسلامي، لا أستطيع أن أفعل ذلك في اللغة العربية مباشرة. ينبغي أن أهجرها واستخدم لغة أجنبية أخرى لكيلا اتهم بعشرات التهم، أو يساء فهم ما أقصده على الأقل. كيف يمكن للبحث العلمي أن يتقدم في المجال العربي ـ الإسلامي إذا ما بقيت الحال على ما هي عليه؟ في الحالة الراهنة للأمور لا أستطيع أن استخدم العربية بحرية في

مجال الدراسة النقدية للأنظمة التيولوجية والدينية. وليس السبب هو ضعف اللغة العربية أو عدم قدرتها على استيعاب المصطلحات والمفاهيم الحديثة. أبداً، أبداً. اللغة العربية قادرة ومعطاءة، إنها لغة حضارة طويلة وانتاج ثقافي متنوع وغزير. ولكن السبب يعود إلى استخدام معين للغة، استخدام عتيق هو ما أدعوه **باستخدام الأرثوذكسية**. والآن ما الذي أقصده **بنقد السنة أو التراث؟** أقصد الدراسة الأنتربولوجية. أقصد الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الأخرى على مدار الزمن والعصور. أقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر الأول متدرجاً في الزمن حتى العصور الكلاسيكية: أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الإسلامي أو بالأحرى التراثات الإسلامية (لأنه كانت هناك أكثر من سنة وأكثر من تراث، وكل واحدة منها تعتبر نفسها السنة الإسلامية الصحيحة باستثناء كل ما عداها). لنفكر هنا ولو قليلاً بالتراثات السنية والشيعية والخارجية وتفرعاتها العديدة. وكلها تعتبر سنن إسلامية. ولكن عندما نلفظ كلمة «سنة» الآن فإن المسلم المعاصر يتبادر إلى ذهنه فوراً طائفة واحدة، **هي طائفة الأغلبية أو ما يدعى «بأهل السنة والجماعة»**. ولكننا نعلم كمؤرخين أن أهل السنة والجماعة، على الرغم من أكثريتهم العددية، لا يشكلون كلية السنة الإسلامية، وإنما خطاً كبيراً واحداً منها فقط. ثم هناك فرق بين الأكثرية العددية والصحة الابستمولوجية. **هكذا تجدون أن الأمور أكثر تعقيداً مما نظن**، وأن إعادة التفكير في الإسلام من خلال اللغة العربية وبواسطة اللغة العربية يتطلب منا تنظيف اللغة ومفرداتها من كل المعاني الحافة المحيطة التقليدية لكي تصبح قابلة للاستخدام وتشكيل الفكر الحديث. وهذه هي المهمة الصعبة المطروحة على الباحثين العرب في المستقبل إذا ما أرادوا تشكيل فكر عربي جديد، حديث، مسؤول.

إن النقد الأنتربولوجي للتراث أو «السنة» لا يهمل الجانب العقائدي المرسخ جماعياً، بل يأخذه بعين الاعتبار ويوليه المكانة التي يستحقها بصفته الوجه الايجابي المترسخ من التراث. ولكن دائماً يوجد في النقد الأنتربولوجي مكان ما لنقد التراث واظهار جوانبه الايجابية والسلبية. فالنقد ليس فقط تركيزاً على الجوانب السلبية من تراث ما وإنما هو ابراز للعناصر الايجابية. وفي كل تراث توجد عناصر سلبية تضغط على العقل واللغة بمرور الزمن وتحد من حركتها وابداعيتها. وينبغي على النقد أن يبرز هذه العناصر. ذلك أننا لم نعد نستطيع الاكتفاء بالتركيز على الجوانب الايجابية من التراث كما تفعل بشكل مكرور وممل البرامج المدرسية والجامعية في البلدان العربية والإسلامية، وإنما ينبغي على الفكر النقدي

أن يكشف عن نقاط الضعف والقصور والسلب وخصوصاً عندما يجمد التراث في عصور لاحقة ويصبح فعلاً حجر عثرة في طريق التطور والتقدم.

هناك منهجية أخرى للدراسة النقدية تتمثل فيما يلي: إعادة دراسة تاريخ المصطلح نفسه، أقصد مصطلح السنة الذي يعبر عنه العرب اليوم بالتراث. ولكن هذا العمل صعب، بل وصعب جداً. وهنا تتجلى لنا قوة اللغة العربية وخصوصيتها الجوهرية التي تميزها عن غيرها من اللغات. والسبب هو أن اللغة العربية كانت دائماً ولا تزال لغة القرآن. وكانت دائماً **منغرسة ومتجذرة في الحقل الدلالي والمعنوي للقرآن (Le Caran Sémantique Coranique)**. وهذا ما خلع على المفردات العربية أو المعجم اللغوي العربي **شحنة دينية كثيفة إلى حد أنه يصعب علينا اليوم إعادة اشتغال وبلورة المصطلح العربي بطريقة علمية كما يحصل في اللغات الأخرى**. هذا مع العلم أن البلورة الجديدة للمصطلح لا تعني القضاء على شحنته الدينية، وإنما تعني معرفة كيفية استخدامه في **مجال الفكر اللاديني**. هذا كل ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل. وهذه هي الصعوبة الأساسية التي تنهض أمامنا اليوم إذا ما أردنا أن نكتب الفكر باللغة العربية، فأي تعبير أو أي صياغة لغوية حديثة قد تبدو انتهاكاً للمقدسات، في حين أنها لا تهدف إلى ذلك على الاطلاق. فعندما أقول: **القرآن خطاب أسطوري البنية (Le Coran est un discours de Structure Mythique)**، فإن المسلم التقليدي يولول ويثور، وينادي بالثبور وعظائم الأمور، في حين أني لم أقل شيئاً خارقاً للعادة أو يسبب أي مشكلة. ولكن بما أن كلمة **أسطورة ذات مدلول سلبي** (بسبب المعنى الحافّ المحيط بها في اللغة العربية) وتدل على الكذب أو على ما هو غير واقعي أو حقيقي فإنني لا أستطيع استخدامها في هذه اللغة. هذا في حين أن كلمة **(Mythe)** الفرنسية ذات أهمية قصوى في مجال العلوم الإنسانية ولا يمكننا أن نستغني عنها الآن. ولكن بما أن القرآن يقول: «تلك أساطير الأولين»، أي أكاذيب لا حقيقة لها، فإني لم أعد أستطيع استخدام كلمة أسطورة في أي مجال من المجالات، حتى في مجال الفكر العلمي والأنتربولوجي. هذا مع العلم أن معنى التعبير: **القرآن خطاب أسطوري البنية هو شيء مختلف تماماً عن كل ما هو سلبي أو شائن**. إنه يعني أن البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن هي بنية مجازية رمزية في معظمها. فالمجاز والاستعارة والحكاية وضرب الأمثال تخترق كلية الخطاب القرآن من أوله إلى آخره. وهي على أي حال احدى أهم سمات الخطاب الديني بشكل عام (انظروا أسلوب العهد القديم والعهد الجديد). فالخطاب الديني **يختلف عن الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي والخطاب الاقتصادي ليس فقط**

بمضامينه وموضوعاته، وإنما أيضاً وبشكل خاص بمادته اللغوية وأسلوبه التعبيري والبياني. وهذا أمر واضح لكل ذي عينين. فالخطاب العلمي خطاب برهاني يعتمد على المحاجة والمناقشة المنطقية، أما الخطاب الديني فيرتكز بشكل أساسي على الاثارة الخاطفة، والضربة البيانية الصاعقة، والمجاز الباهر المدهش. (هناك تشابه بين اللغة الشعرية واللغة الدينية، وإن لم يكن هناك تطابق).

هكذا نجد أن التعبير باللغة العربية عن موضوعات أساسية تخص التفكير بالظاهرة الدينية يبدو صعباً جداً بالقياس إلى اللغات الأوروبية الحديثة التي سبقتها الى العلمنة وافتتاح الحداثة، وتخلصت من التأثيرات الدينية والشحنة الدينية التي تضغط على الفكر وتسجنه ضمن سياج ضيق محدود. يضاف إلى ذلك أن الشيء الآخر الذي يشكل حرية اللغة الفرنسية (وأنا أتحدث أمامكم الآن باللغة الفرنسية) هو أنه لا توجد لها علاقة مباشرة بنص الانجيل. فالمسيحيون في الغرب كانوا دائماً يتكلمون اللاتينية ويصلّون باللاتينية طيلة العصور الوسطى المتطاولة، بل وحتى أمد قريب (أي حتى الفاتيكان الثاني ١٩٦٥). والآن يريد بعضهم العودة إليها كلغة شعائرية (يشير أركون هنا إلى حركة الأسقف الفرنسي المتزمت لوفيفر الذي فصلته روما من الكنيسة الكاثوليكية مؤخراً).

الدين / والفلسفة

«العامة» و«الخاصّة»

عندما أطرح مسألة الروابط بين الدين والفلسفة في هذه المحاضرات العامة عن «الإسلام والحداثة» فإني لا أهدف إلى إقامة مقارنة بين حقيقة الأول وحقيقة الثانية. المسألة ليست هنا. وإنما أريد المقارنة بين الامكانيات التي يقدمها لي المسار الفلسفي من جهة، ثم المسار الديني من جهة أخرى من أجل ممارسة العقل والتعقل ومواجهة العقبة الأساسية التالية: كثافة الواقع وغزارة عناصره وصعوبة تفسيره وفهمه. الواقع كثيف، غير شفاف وغير واضح على عكس ما يظن الكثير من الناس البسطاء أو التبسيطيين. الواقع مبهم، وينبغي عليّ، أنا الإنسان المفكر، أن اخترق هذا الابهام وأنفذ إلى أعماق الواقع لتفسيره وفهمه. ينبغي أن نعرف كيف حاول الفيلسوف ابن رشد مواجهة هذه المشكلة الخطيرة الأساسية المطروحة على كل الفلاسفة في كل العصور: كيف نسبر الواقع؟ كيف نصل إلى الحقيقة؟ ولكن فيلسوفنا ليس فقط فيلسوفاً وإنما هو مؤمن أيضاً. وعلينا أن نأخذ ذلك

بعين الاعتبار وبجدية. وليس لنا الحق في القول بأنه يمارس الازدواجية: أي أنه يظهر الايمان ويبطن الفكر كنوع من **التقيَّة وخوفاً من بطش الأرثوذكسية**. أنا لا أقول ذلك أبداً. فهو قد مات منذ زمن طويل، ولم يكتب أي وصية بهذا الخصوص، وبالتالي فلا يحق لنا أن نخوض في ضروب من التخمين والشكوك. يضاف إلى ذلك أن المناخ العقلي السائد في وقته والحساسية الجماعية لوقته واندماج كل الناس آنذاك داخل الحقيقة الدينية المتمثلة بالإسلام، كل ذلك لا يسمح له بأن يكون إلا مؤمناً. ولا يمكن أن نتصور أنه يمارس الازدواجية الى مثل هذا الحد من الدهاء والمكر. وبالتالي فسندرسه بصفته مثقفاً مسلماً مؤمناً يحاول أن يشق طريقاً ما فيما يخص هذه المشكلة الكبيرة: مشكلة معرفة الكون واكتناه أسراره وخباياه.

سؤال: ولكن ألا يمكن التمييز بين الإسلام الأرثوذكسي الرسمي، واسلام الكتّاب والفلاسفة؟ أقصد أنه تمكن معرفة الله دون المرور بواسطة النص القرآني وإنما بواسطة العقل فقط. وهذا ما عبر عنه ابن طفيل في «حي بن يقظان».

أركون: هذا الكلام لا ينطبق فقط على الفلسفة، وإنما يندرج ضمن انقسام أوسع وأشمل تعبر عنه المزدوجة التالية: العامة/الخاصة. فالتعليم الذي كان يعطى للخواص ليس نفسه الذي كان يحظى به العوام. وهذا التقسيم بين الخواص والعوام كان معتمداً من قبل الجميع داخل المدينة الإسلامية، وحتى الفقهاء وعلماء الكلام يعتمدونه. فمثلاً نجد الغزالي يؤلف كتاباً يكفي أن نقرأ عنوانه لكي نفهم كل شيء. يقول العنوان: «إلجام العوام عن علم الكلام». ماذا يعني هذا العنوان الهام؟ إنه يعني التعبير عن موقف عام شمل العصور الوسطى كلها ومؤداه ما يلي: ينبغي أن تحصر دراسة بعض المسائل المعقدة والعويصة بدائرة ضيقة، دائرة الأشخاص المتدربين على الفكر الذين يستطيعون الخوض في هذه المسائل دون أن يخشى عليهم من أن يفقدوا الإيمان... هذا في حين أن العامة يخشى على ايمانها إذا ما أتيح لها الاطلاع على مجال الفكر والتفلسف. أما فيما يخص «حي بن يقظان»، الرواية الفلسفية التي كتبها ابن الطفيل وحظيت بشهرة واسعة في العصور الوسطى فهي تتمحور حول الفكرة التالية: كيف يستطيع الانسان الوحيد المنعزل في الطبيعة والمعتمد على ذاته فقط أن يكتشف بحدسه الذهني الخاص كل الطرق والمسارات التي تؤدي إلى الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية في آنٍ معاً. وهذه محاولة أخرى، ولكن بطريقة مختلفة، للبرهنة على الانسجام الموجود أو المفترض أنه موجود مسبقاً بين المسار الفلسفي والمسار الديني، وأنه لا يوجد أي تضاد بينهما.

ولتوسيع هذه المناقشة أكثر بين الفقهاء والفلاسفة ينبغي أن نطرح مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر وكيفية النظر إليها. وهي مناقشة افتتحت في نطاق الدائرة اللغوية العربية منذ أيام متى بن يونس/والسيرافي. فقد جرت بينهما مناظرة شهيرة احتفظت لنا بها كتب الأدب الكبرى من أمثال «الامتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي. كان متّى بن يونس مترجماً وفيلسوفاً في القرن الرابع الهجري وكان مختصاً باللغتين اليونانية والعربية. وأما السيرافي فهو العالم النحوي الشهير. وقد جرت بينهما مناظرة عامة حول العلاقة بين المنطق واللغة. وكان ذلك زمن ازدهار الفكر العربي، زمن المناظرات والمناقشات الفكرية الحرة. لقد مضى ذلك الزمن للأسف دون أن يعود حتى الآن في الساحة الثقافية العربية. وينبغي أن نعمل لكي يعود يوماً ما. وهذه المناظرة مهمة لأنها تتناول مسألة لا تزال مفتوحة حتى اليوم هي مسألة العلاقة بين: **النحو، والمنطق، وعلم الكلام أو اللاهوت**. انظروا بهذا الصدد كتاب جمال العمراني الصادر مؤخراً عن مكتبة فران الفلسفية: (المنطق الأرسطوطاليسي والنحو العربي) منشورات فران، باريس، ١٩٨٣. Logique Aristotélicienne et grammaire arabe, Vrin, Paris, 1983.

وعندما نقل التوحيدي هذه المناظرة في كتابه المذكور علّق عليها بتعليقات ذكية وصائبة، وأودّ أن أحيلكم إليها لأن التوحيدي عالم كبير بهذه الأمور. وهذا هو مرجع أول عن مسألة العلاقات بين اللغة، والمنطق، والفكر. وينبغي أن نضيف إليها كتب فلسفة المعرفة (أو الأبستمولوجيا) الشائعة حالياً في البيئات الأوروبية والعالمية والتي نرجو أن تنقل يوماً إلى اللغة العربية على النحو المرجو. بعدئذ ظهرت في الثقافة العربية الكلاسيكية كتب ورسائل أخرى حول الموضوع. وحتى كتب أصول الفقه تبتدىء دائماً بمقدمة لغوية تشمل هذه المسائل التي تعتبر من وجهة نظر الفقهاء بمثابة المسائل النظرية التمهيدية التي ينبغي على كل من يتنطح لمهمة التفسير والتأويل أن يتدرب عليها أولاً. **فالتفقّه في اللغة العربية** ونحوها وصرفها ومنطقها كان يعتبر المفتاح الأساسي لتأويل النصوص المقدسة. ولا تزال هذه المسلّمة شائعة في كل البيئات الإسلامية التقليدية حتى اليوم، وترقى إلى مرتبة المسلّمة التيولوجية وليس فقط النحوية أو اللغوية. تقول المسلّمة ما يلي: إذا ما تبحّر المرء في اللغة العربية كما يجب فإنه يستطيع تفسير كلام الله بشكل صحيح ومطابق.

ثم جاء ابن تيمية فيما بعد (في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي) لكي يؤلف كتاباً ويثير ضجة كبيرة وحماسة عظيمة لا تزال مستمرة حتى اليوم في أوساط الحركات الايديولوجية التي تتلبس بلباس الإسلام حالياً. ومن المعلوم أن هذا **التيار الطاغي اليوم**

يرتكز على ابن تيمية من أجل ادانة كل علم أجنبي وكل حداثة عقلية (العلوم الدخيلة، العلوم المستوردة، الغزو الفكري..). هذا الكتاب هو «الرد على المنطقيين». وهو يحاول فيه أن يدحض المنطق الذي يعتبره غريباً أجنبياً على منطق العقل الإسلامي الأرثوذكسي. لهذا السبب نجد أن هذا الكتاب يتخذ أهمية كبيرة بالنسبة للتيار الإسلامي الراهن الذي يدافع عن خط الأرثوذكسية، أي الإسلام «الصحيح»، أو ما يعتبرون انه الصحيح. ذلك أن مشكلة **الأرثوذكسية** بهذا المعنى واسعة جداً. فالمعنى **الأيتمولوجي الأصلي لها يعني الخط المستقيم أو الصحيح**، والمعنى المصطلحي الديني يعني أن هناك **اسلاماً وحيداً مستقيماً صحيحاً هو اسلام «أهل السنة والجماعة»** بحسب السنيين، أو اسلام **«أهل العصمة والعدالة»** بحسب الشيعيين، أو إسلام **«المحكِّمة أو الشراة»** بحسب **الخوارج**... وكلما سيطر أحد هذه الاتجاهات في منطقة ما أو بلد ما فرض نفسه بصفته الإسلام الوحيد والكلي وحذف ما عداه أو اضطره للتستر والاختفاء في أحسن الظروف. هذا ما يعلمنا اياه التاريخ القديم والحديث. نحن لا نأتي بأي شيء من عندنا، **ولا نخترع أي شيء إذ** نسجل هذا الكلام كملاحظة باردة، حيادية. ولكن **من المستحيل الآن في اللغة العربية أن نفكر بمسألة الأرثوذكسية**. هذه كلمة **أخرى أساسية** يمكن أن نضيفها الى **قائمة اللامفكَّر فيه**، أو **المستحيل التفكير** فيه داخل نطاق الدائرة اللغوية العربية. ولا يوجد أي مقابل (أي كلمة واحدة) لمصطلح الأرثوذكسية كما هو عليه الحال في اللغات الأوروبية الحديثة من انكليزية وفرنسية وألمانية، إلخ. فكيف نفعل؟ كيف تريدون أن ينشأ فكر جديد داخل الساحة الثقافية العربية إذا لم نشقّ الأطر الصارمة الموروثة عن الماضي، **إذا لم نخرج من** إطار الأرثوذكسية؟ نحن بحاجة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى اشتقاق المصطلحات الجديدة، والاختراعات اللغوية الجديدة في العربية من أجل أن نستوعب الحداثة الفكرية في كافة العلوم والميادين. نحن بحاجة الى حركة ترجمة واسعة لا تقل أهمية عن حركة الترجمات الكبرى التي سادت في العصور الكلاسيكية زمن المأمون وأدت إلى ازدهار الفكر العربي وتشكيل ما أسميته **بالإنسية العربية** (L'Humanisme Arabe). ولكن هذه العملية الخطيرة تحتاج إلى جيش كامل من الجنود المجهولين، والمتطوعين، والعمال الباحثين. فأين هم؟

نعود اذن إلى مفهوم الأرثوذكسية لكي نقول بأننا لا نجد لها مقابلاً في العربية وبأن مضمونها لا يمكن إلا أن يكون ايجابياً في العربية، وبالتالي فلا يمكن القيام بدراسة نقدية وفلسفية للمفهوم. ولذلك أسباب. **فالأرثوذكسية التي يتلاعب بها المجتمع** (أو بالأحرى

الفئة الاجتماعية المسيطرة في المجتمع) تصبح ايديولوجيا للهيمنة والسيطرة على الآخرين وعلى المجتمع ككل. هذا يعني أن الأرثوذكسية التيولوجية تتحول إلى ايديولوجيا مثلها مثل بقية الايديولوجيات، وبالتالي فيمكن نقدها (من الناحية النظرية بالطبع) بل وينبغي نقدها. وهذا ما نفعله في اللغات الأجنبية. وأستطيع البرهنة على ذلك لو اتسع لي المقام هنا بواسطة التحليل التاريخي والاجتماعي والألسني والدلالي. ولكني سأكتفي ببعض الملاحظات السريعة والمبدئية. بعد مرحلة القرآن جاءت مراحل تالية في التاريخ الإسلامي هي ما ندعوه بالإسلام الأولي، أو عصور التشكل والتبلور. نقصد تشكل مختلف العقائد والمدارس الإسلامية. (القرون الهجرية الأربعة الأولى أساساً). فالعقائد الأرثوذكسية «الصحيحة» (كلٌّ من وجهة نظر أتباعها بالطبع) لم تتشكل دفعة واحدة كما يتوهم معظم المسلمين اليوم. وفي الفترة الأولى لم يكن هناك لا سنة ولا شيعة ولا خوارج بالمعنى الذي نعرفه اليوم. ينبغي أن نتخلص من هذا الوهم لكي نشكل معرفة تاريخية عن تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام، لا معرفة اسطورية خيالية. وحتى الآن لم ننجز الدراسات العلمية الموثقة لكي نعرف كيف تشكلت العقائد الأرثوذكسية الأساسية في الإسلام بشكل تاريخي ومتدرج وبطيء ومن خلال كل أنواع الصراعات والمنافسات السياسية وغير السياسية. كل ما نعرفه هو أن المسلمين راحوا يفسرون القرآن في اتجاهات شتى، وبشكل يتلاءم مع مصالح مختلف الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة. والذين فسروا القرآن وأولوه هم بشر مهما تكن نزاهتهم وعظمتهم. وبالتالي فهم معرضون لكل ما يتعرض له البشر من ضغوط وميول وغايات في مجتمع البشر. والمنتوجات الثقافية في كل مجتمع هي منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة وبالتالي بالاستراتيجيات الايديولوجية للتوسع أو الدفاع عن الذات. وفي بعض الأحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات إلى نسيان الهدف المعرفي أو تشويهه وتخريبه دون أن تلغيه كلياً إلا في عصور الظلام الحالك. وهناك بشكل عام صراع جدلي ودائم بين الأهداف الايديولوجية والأهداف المعرفية في كل الساحات الثقافية دون استثناء. وحتى الساحة الثقافية الأوروبية (الفرنسية مثلاً) لا تخلو من هذا الصراع. كل ما في الأمر هو أن هذه الساحة الأخيرة تسمح بحرية النقد والفكر والبحث العلمي أكثر من الساحة العربية والإسلامية. هذه حقيقة واقعة لا نستطيع أن ننكرها. هناك ايديولوجية ومصالح ايديولوجية كثيرة في الساحة الفرنسية. ولكن يبقى هناك مكانة واسعة للنقد الابستمولوجي والتفكير الحر. أما عندنا فلا تزال المساحة المخصصة للتفكير الحر ضيقة جداً حتى تكاد تمّحي. انتهت المحاضرة الثانية من موضوع «الإسلام والحداثة».

III. المحاضرة الثالثة

النسيان والانقطاع عن التراث المبدع

ان اختيارنا لابن رشد وكتابه «فصل المقال» كنقطة انطلاق لمعالجة موضوع الحداثة في الإسلام يشتمل على ميزات ايجابية أخرى غير التي ذكرناها في المحاضرات السابقة. فالباحثون وطلاب الدراسات العليا لا يعرفون بالضرورة اللغة العربية الكلاسيكية وكنوزها العديدة. فاللغة العربية التي سادت في القرون الخمسة أو الستة الأولى تمتلك جهازاً ثقافياً مهماً ومعقداً ومتطوراً، ولكنه ينتمي للماضي البعيد وللكتب الثمينة والمخطوطات التي هجرت من قبل أبنائها.

وللأسف فإن الباحثين العرب اليوم لا يهتمون كثيراً بهذا المعجم الفني جداً من الناحية الفكرية والثقافية. لقد نسوه وانقطعوا عنه. وهذه هي ظاهرة النسيان التي كنت قد أشرت إليها أكثر من مرة في كتبي ومنشوراتي. فالثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين لا انقطاع واحد: فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة، وهي منقطعة عن خيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر منذ أربعة قرون وحتى اليوم. والعرب منقطعون عن التراث في الوقت الذي يصمّون فيه الآذان بتمجيد التراث! ويكفي أن نلقي نظرة على الواقع الراهن كي نتيقّن مما نقول. فالثقافة العربية السائدة اليوم هي ايديولوجية أكثر مما هي معرفية. والأدبيات الايديولوجية المسيَّسة أو ذات الطابع الصحفي السريع تكاد تطغى كلياً على الأدبيات العلمية والمعرفية. ولم يكن الحال هكذا في العصور الكلاسيكية: عصر ابن سينا والفارابي والكندي والنظّام والجاحظ والتوحيدي والمعري والغزالي وابن رشد. . .

ينبغي أن نعيد الصلة باللغة العربية المثقفة، لغة الفلسفة والفكر ومواجهة الواقع. لغة العصور السالفة. هذا تمرين عقلي وذهني كبير مفيد للروح والعقل. انه يدربنا على طريقة التفكير وكيفية التفكير بشكل جاد في مجال ما من المجالات. ولا يكفي أن نقول نحن عرب ونعرف العربية لكي نكون في غنى عن قراءة أمهات كتب التراث، أو لكي نعتقد أننا نعرفها! فقد نتكلم العربية بطلاقة ونعيش في جو عربي كامل وندرس في الجامعات العربية ونحن نجهل المعجم الفلسفي والفكري لكبار مفكرينا في العصر الكلاسيكي. وعلى الدارس الحديث أن يتمتع بدقة المصطلح ومعرفة كيفية استخدامه، ولم

يعد مقبولاً منه أن يلقي الكلام على عواهنه كما يفعل الكتّاب الصحفيون المتسرعون. وقد تقولون: كيف ندرس الإسلام والحداثة وأنت تدعونا للعودة إلى الماضي مدة ألف سنة أو ثمانمائة سنة؟ وكنت أجبت عن هذا السؤال فيما سبق ولكني أضيف قائلاً: ما هي الأدبيات السائدة اليوم «في السوق» عن الإسلام؟ هل هي البحوث العلمية الدقيقة، أم أنها الأدبيات التبجيلية أو الهجومية ذات الجوهر السياسي أو حتى الأسطوري؟ عندما نستعرض الكتب التي تغزو السوق العربية والأوروبية نلاحظ أنّ الأدبيات الايديولوجية أكثر وفرة بكثير من الأدبيات العلمية. يكفي أن نلقي نظرة على الكتب والمجلات والجرائد في أقطار العرب والإسلام لكي نرى مدى حجم ذلك السيل الهائل من الكتابات المضادة لكل فهم عقلاني حديث لظاهرة الإسلام كدين وكثقافة وكحضارة.

من جهة أخرى أنتم مدعوون، وكل الباحثين العرب الشبان، للاطلاع ليس فقط على ما كتب في اللغة العربية عن الإسلام، وإنما على ما كتب ويكتب في اللغات الأوروبية الحية كالفرنسية والانكليزية والالمانية والايطالية على وجه الخصوص. بالطبع من الصعب على الباحث أن يلم بكل هذه اللغات دفعة واحدة ولكن ينبغي على الأقل أن يلم بواحدة منها بالإضافة إلى الانكليزية. ثم أنتم مدعوون لتوسيع آفاقكم النظرية والمنهجية عن طريق الاطلاع على أمهات الكتب الأبستمولوجية التي تنشر في الغرب داخل الكليات الجامعية الأخرى أو خارج الجامعة. وذلك لأن الحداثة تتجاوز المجال العربي والإسلامي لكي تخص كل شعوب الأرض. إنها ظاهرة كونية. وقد خصصت لكم لهذا العام كتاباً آخر، فرنسياً هذه المرة، من أجل تناول مسألة الإسلام والحداثة. إنه كتاب «مقاربات الحداثة» لجان ماري دوميناك (Approche de la Modernité Jean-Marie Domenach)، وهو يقدم عرضاً سريعاً، ولكن دقيقاً بما فيه الكفاية، لمنشأ مفهوم الحداثة في أوروبا الغربية على وجه الخصوص. وهو يرفق تعليقاته وشروحاته بمقاطع عديدة من مؤلفات كبار مفكري الحداثة أو مولدي الحداثة ومفهوم الحداثة. ويفضل إلّا نستند إلى هذا الكتاب فقط وإنما نتخذه كنقطة انطلاق للتوصل إلى مؤلفات المفكرين الكبار الذين يستشهد بهم من أمثال هوبز وكانط وروسو وفولتير وهيغل وماركس ونيتشه وماكس فيبر وليفي ستروس وفوكو وغيرهم. ينبغي على الباحث أن يلم بأهم فتوحات الحداثة المعرفية على المستوى الفكري منذ الثورة الفرنسية وحتى اليوم لكي يستطيع أن يناقش مسألة الحداثة كما ينبغي.

وقد ينهض أحدهم محتجاً ويقول: نحن ندرس تاريخ الفكر الإسلامي هنا ولا

ندرس تاريخ الفكر الأوروبي. نحن في قسم اللغة العربية في السوربون لا في قسم اللغة الفرنسية. فلماذا تطالبنا بدراسة هؤلاء المفكرين الغرباء؟

وقد يقول آخر: عندما نعالج مشكلة الحداثة ينبغي أن تكون هذه المعالجة مرتكزة على العلم الأساسي للإسلام: **أي علم أصول الدين وأصول الفقه**. ولا يجوز أن تكون هذه الحداثة مفتوحة بدون حدود. ينبغي أن تكون لها ضوابط وفرامل وإلا انزلقنا... وقد يقول ثالث:

تحديث الإسلام أم «أسلمة» الحداثة؟

وأجيب: إن هذه تساؤلات مهمة ومشروعة عندما نتصدَّى لمناقشة العلاقة بين الإسلام والحداثة. وهي تساؤلات يطرحها بشكل عام التيار الإسلامي بشقيه المتشدد والمعتدل. ولكني أقول بأن مواقف التيار المعتدل على الرغم من فضيلة تمايزها عن التيار المتشدد لا تؤدي إلى حل جذري للمشكلة التي تهمنا. إنها تقدم حلولاً جزئية ومؤقتة جداً. فهناك شيء آخر مهم لا يستطيع أتباع التيار المعتدل أن يروه أو أن يعرفوه. إنه مشكلة التفريق الضروري بين الحداثة والتحديث، أي في اللغة الفرنسية (Modernité, Modernisation). فهذان مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. **فالحداثة هي موقف للروح أمام** مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) الى الساحة العربية أو الإسلامية. نقصد إدخال آخر المخترعات الاوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغير جذري في موقف المسلم للكون والعالم. ولعلكم تعرفون أن أشد أنصار التيار الايديولوجي «الإسلامي» الحالي موجودون في الكليات العلمية والطبية في الجامعات. مما يدل على أنهم **يتعاملون مع التقنية والمخترعات والأجهزة دون أن يأخذوا روحها أو بالأحرى الروح العلمية والفلسفية التي تربض وراءها، أو التي أدت إلى انتاجها**. أما الحداثة التي نقصدها فهي ليست زمنية أو تزامنية. الحداثة ليست المعاصرة. فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر. أناس ينتمون عقلياً وذهنياً لمرحلة العصور الوسطى. وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمائة سنة، إلخ. فقد نجد الحداثة لدى أرسطو ونجدها لدى الجاحظ والتوحيدي والمعري ومونتيني الفرنسي... فالحداثة اذن غير التحديث.

نعود إلى كلامنا السابق ونقول: بالطبع ينبغي علينا أن ندرس الإسلام من الداخل وأن نمشي مع مساره خطوة خطوة فلا نقحم عليه الخارج ومستورداته. ولكن لنفترض أننا فعلنا ذلك وأننا قمنا بدراسة كل التراث الإسلامي وكل الأصوليين، فهل يعني ذلك أن مهمتنا قد انتهت؟ نحن متفقون على أنه تنبغي قراءة الإسلام من الداخل، أي لذاته وبذاته. ولكن ينبغي أن نضيف إلى ذلك ضرورة معرفة الحداثة والفكر الحديث. ولكن بعد أن نكون قد اتفقنا على ذلك نجد هذا السؤال يطرح نفسه: من أين نبدأ عملنا؟ من الإسلام أم من الحداثة؟ هذه مسألة منهجية صرفة. فنحن لا نجعل من أحد الطرفين متفوقاً على الآخر وبشكل مسبق. نحن نريد في البداية إقامة المقارنة والموازنة بين مجالين من مجالات المعرفة والعمل التاريخي لكي نرى كيف انبثقا وتطورا تاريخياً، وما هي العلاقات التي نشأت بين الإسلام والفكر الغربي، إلخ..

في الواقع أن الإسلام نفسه كان يمثل حداثة. كل الحركات **التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرها**. أما الآن فمما لا ريب فيه **أن الإسلام قد أصبح يمثل نوعاً من التراث، من التقليد**، من تراكم المعارف **وتراكم المواقف الثقافية المكرورة**. هذا شيء واضح لكل من يرى ويبصر، لكل ذي عينين. ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول بأن الإسلام يمثل حالياً الحداثة. وعندما أقول الإسلام فإني **أقصد كل المذاهب وكل الاتجاهات**. أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك، أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ. **فالحداثة، تعريفاً، تعني بثّ الحيوية في التاريخ.** إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق. هذا شيء أساسي جداً لكي نفهم جوهر الحداثة وماهيتها. وبالتالي فالإسلام في زمن النبي ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيراً، بل وتغيراً جذرياً بالقياس إلى ما قبله. وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق، وعلى كافة الأصعدة. ولكن بعد أن ترسخت الدولة الإسلامية فإن التغير استمر لبعض الوقت على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ثم تشكل تدريجياً **فكر ثابت تحول بالتدريج إلى أرثوذكسية كما ذكرنا سابقاً**. أقصد أنه تحول من طاقة تغييرية انبثاقية **إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة: أقصد أنه ملجوم من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل هم: الفقهاء و«العلماء» وحراس الأرثوذكسية**. وهم الذين يدعوهم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر بموظفي التقديس أو المسؤولين عن تسيير أمور المقدّس والمقدسات. (Les Gestionnaires du Sacré) إنهم موظفون مثلهم مثل أي موظف بيروقراطي آخر...

هكذا تشكلت طبقة اجتماعية كاملة مهمتها تسيير أمور الشعائر والطقوس والعبادات والتقديس. وبدءاً من تلك اللحظة التي تشكلت فيها تلك الطبقة راحت الأرثوذكسية تتبلور وترسخ أقدامها تدريجياً وتقسم **فضاء المعرفة في مجال الإسلام إلى شطرين: شطر تمكن معرفته/وشطر تمنع معرفته منعاً باتاً**. وهكذا تنغلق الأمور وتتسدّ. ويصل الأمر ببعضهم اليوم إلى حد المطالبة «بأسلمة» الحداثة كما هو واضح من عنوان هذه الفقرة. إنهم يدعون إلى أسلمة الحداثة وأسلمة الثقافة وأسلمة الحضارة المادية التي تغزونا من جهة الغرب الملحد. وعندما نسألهم: ولكن كيف نؤسلم ذلك، وباسم من أو باسم ماذا؟ يجيبون فوراً: الأمر واضح، باسم الإسلام الصحيح المعروف للجميع، أي باسم الأرثوذكسية! هذا يعني أن الإسلام معروف من قبل الجميع وليس بحاجة إلى دراسة نقدية داخلية لمعرفة كيفية تشكله ومنشئه واشتغاله في التاريخ عبر العصور. هذا ما يقوله الخطاب الايديولوجي «الإسلامي» الشائع حالياً. هذا ليس قولي ولا رأيي. وينبغي أن ندرسه بكل موضوعية لأنه يمثل اعتقاد عدد كبير من البشر في المجتمعات العربية والإسلامية الحالية. ولكن هل هو صحيح، عقلياً وفكرياً، بقدر ما هو قوي سوسيولوجياً أو عددياً؟ **هذه مسألة أخرى**. هنا ينبغي التفريق كما قلت أكثر من مرة بين **الحقيقة السوسيولوجية والحقيقة العلمية**. إذ يكفي أن يؤمن عدد كبير من الناس (أي أغلبية المجتمع) بفكرة ما لكي تصبح حقيقة، لكي تفرض نفسها كحقيقة. بهذا المعنى نلاحظ أن مجتمعاتنا العربية والإسلامية مليئة، بل وتكاد تغص، بالحقائق السوسيولوجية: أي بالأفكار الضخمة الشائعة التي يؤمن بها الناس دون أي تساؤل عن منشئها وعن أصلها وفصلها. وكل عملنا النقدي يهدف بشكل من الأشكال إلى الكشف عن الجذور التاريخية والأبعاد الأسطورية لهذه «الحقائق السوسيولوجية» تمهيداً لزحزحتها وتغييرها.

أعيد طرح السؤال السابق من جديد: من أين نبدأ في دراسة موضوعنا الأساسي، من الإسلام أم من الحداثة؟ سوف أجيب قائلاً بأنه ليس لنا خيار. **سوف نبدأ من الحداثة**. فنحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة. نحن فيه الآن، نحن لسنا خارجه كما يتوهم بعضهم. بالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة، فالبعض منغمس أكثر من البعض الآخر. ولكن ينبغي أن نميز هنا بين نوعين من الانغماس في الحداثة: **الانغماس في الحضارة المادية والحداثة المادية الاستهلاكية/ثم الانغماس في الحداثة الفكرية والعقلية**. فهذان شيئان مختلفان تماماً. اضرب على ذلك المثل التالي: عندما استقلت الجزائر عام ١٩٦٢ انخرطت في أحد جوانب الحداثة وليس في الحداثة كلها: ألا

وهو جانب التصنيع الثقيل. هذا يعني أنها اكتفت بالحداثة المادية وبطريقة الاستيراد الجاهز. هذه ليست حداثة. فالجزائر لم تبتدىء بتأسيس **مخابر الفيزياء والكيمياء والمدارس الكبرى للرياضيات من أجل ادخال الشباب الجزائري في المسار العلمي الذي أدى إلى الصناعة وسبق ولادتها كما حصل في أوروبا منذ القرن السابع عشر.** وإنما راحت تستورد الحداثة جاهزة من أوروبا. راحت تستورد الآلات الضخمة الثقيلة لتركيب مصانع الحديد، أو لثقب الصحراء واستخراج البترول. راحت تستورد أنابيب البترول جاهزة من أجل نقل الغاز من أماكن بعيدة. وهذه هي نتائج الحداثة المادية لا الحداثة بحد ذاتها. **فهذه الآلات والمخترعات التي قلبت وجه الطبيعة والكون والتي تستوردها بلدان النفط خلال ثلاثة أيام عن طريق دفع ثمنها، كلفت البشرية مدة ثلاثمائة سنة من البحث والجهد والتجريب!** وكان يكمن وراءها موقف جديد للروح أمام مشكلة المعرفة. كان يكمن وراءها رجال مثل ديكارت وفرانسيس بيكون وغاليليه وكوبرنيكس وغيرهم. كانت تكمن وراءها كل الروح الجديدة التي راحت تنفصل تدريجياً عن الرؤيا القديمة للعالم. كل روح العلم الحديث منذ أكثر من ثلاثمائة سنة كانت تكمن وراءها. **أما نحن فنتلقاها مستوردة جاهزة، ولقمة سائغة ونتوهم أننا قد شاركنا في صنع الحداثة، إننا قد دخلنا عصر الحداثة!** . . . وإذا ما ذهبتم إلى منطقة الخليج والجزيرة العربية استطعتم أن تشاهدوا أحدث أنواع الحداثة المادية . فالجامعات تمتلك الآلات الأكثر حداثة (أجهزة المعلوماتية مثلاً). ولكن هل هذه هي الحداثة العقلية والفكرية؟ بالطبع لا. فنحن لا نجد أي مناهج حديثة لنقد الوثائق ودراستها على الطريقة التاريخية المعروفة. بل نجد هيمنة الايديولوجيا وسيطرة الإسلام الأرثوذكسي على الآراء والمناهج والعقول بشكل شامل. وهنا نلاحظ **طلاقاً فظيعاً ومخيفاً بين الحداثة المادية المستوردة بسهولة (أو بسيولة) البترودولار، وبين الحداثة العقلية شبه المنعدمة تماماً.** اذن عندما أقول بأننا غاطسون في الحداثة، فإني أقصد الحداثة المادية بالطبع وبنسب غير متساوية بالطبع نظراً للتفاوتات الاجتماعية والطبقية الزائدة عن الحد. وحتى في مجتمع حديث كفرنسا، فليس كل الفرنسيين يشاركون في الحداثة العقلية والفكرية. صحيح أن كل الفرنسيين يمتلكون أجهزة الهاتف والتلفزيون والغسالة والبراد والسيارة، إلخ . . . ولكن ذلك لا يعني أنهم يمتلكون جميعاً الحداثة العقلية والفكرية. هذان شيئان متمايزان. فالحداثة العقلية والمناقشة الكبرى التي افتتحها مؤخراً مثقفون فرنسيون من أمثال فوكو ورولان بارت وغريماس وبيير بورديو وجورج بالانديه وغيرهم لم تصل إلى كل الفرنسيين، بل انها لم تصل حتى الآن إلى كل أساتذة الجامعات! أقول ذلك وأنا أتحدث عن جامعة السوربون وليس عن جامعة بغداد أو

دمشق. لا يزال أساتذة جامعيون عديدون، هنا في السوربون، يرفضون الانخراط في هذه المناقشة الفكرية الكبرى التي افتتحها ميشيل فوكو بشكل خاص قبل ثلاثين عاماً. وهم لا يزالون متعلقين بالمناهج التقليدية كالمنهجية الفللوجية والوضعية التاريخوية لا التاريخية الحديثة. كما لا يزالون يدرسون الأديان طبقاً للمنظور التقليدي، وهم يرفضون حتى الآن اعتناق **الابستمولوجيا الجديدة** (La Nouvelle épistémologie). **نقصد بالابستمولوجيا الجديدة نظرية المعرفة الجديدة التي ترسخت أو لا تزال ترسخ شيئاً فشيئاً من خلال العلوم الانسانية العديدة والتي تنظر إلى الإنسان في كل مشروطيته المادية والرمزية دون أن تميز انساناً عن انسان آخر بسبب العرق أو الدين أو اللغة أو غير ذلك.** كل الناس وكل المجتمعات البشرية متساوية أمام مناهج العلوم الانسانية ونظرتها المنفتحة إلى أبعد الحدود. ولا شك في أن العلوم المقارنة (كعلم الأديان المقارن، وعلم الأنتربولوجيا والاجتماع والسيميائيات وغيرها) قد ساهمت في حصول هذه الطفرة المعرفية التي أزالت الحواجز والحدود الطائفية والعنصرية التي كانت تفصل بين الثقافات البشرية المختلفة. لم تعد هناك ثقافة أو لغة تتفوق بشكل مسبق، أزلي أو أبدي، على جميع الثقافات الأخرى. باختصار لم تعد الثقافة الغربية الأوروبية تتفوق بشكل مسبق أو عنصري على الثقافة العربية ـ الإسلامية مثلاً، أو العكس.

نعود إلى مسألة الإسلام والحداثة ونقول: هل كلمة الإسلام هنا تدل على الدين الإسلامي فقط (أي على أصول الدين وأصول الفقه)؟ هل تدل بمعناها على الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر؟ أم أنها تدل على شيء أوسع من ذلك بكثير؟. . . هنا نشعر بالحاجة للتمييز بين الإسلام كدين/والإسلام كعامل مؤثر على تطور المجتمع السائد فيه. إنه عامل يلعب دوره من جملة عوامل أخرى من أجل حسم مسيرة المجتمع وتوجيهه في هذه الوجهة دون تلك. قلت إنه عامل من جملة عوامل أخرى ولم أقل إنه العامل الوحيد كما يتوهم بعضهم، أو كما يشيع بعضهم الآخر. ففي الستينات **كان الاقتصاد يشكل لدى الماركسيين العرب العامل الوحيد الذي يحسم كل شيء، ولم يكن للايديولوجيا الدينية من أهمية تذكر.** كانت «بنية فوقية» **أو قشرة سطحية. أما الآن فقد انقلبت الآية وأصبح الإسلام هو كل شيء في نظر هؤلاء الكتّاب المتسرعين، وأصبح كل شيء يحدث في المجتمعات العربية والإسلامية يُفسَّر عن طريق الإسلام وبواسطة الإسلام** (انظر ما يكتب في الصحافة الأوروبية مثلاً). ينبغي عدم التطرف في التأويل والانتقال من طرف الى طرف آخر بمثل هذه السهولة والسرعة، بل والمراهقة الفكرية.

ولم أكن لأستطيع التمييز بين هذه العوامل المتعددة التي تشكل الصيرورة الاجتماعية لو لم أكن مطلعاً على مناهج علم الاجتماع وأدواته ومصطلحاته. أما قبل ذلك فكان متعذراً القيام بالتمييز بين العامل الديني والعامل الاقتصادي والعامل السياسي والعامل الاجتماعي، إلخ . . . والواقع أن هذه العوامل **كانت مختلطة ببعضها البعض في العصور الوسطى**، بل ولا تزال مختلطة في المجتمعات الإسلامية الحالية، فيفسَّر كل شيء عن طريق الدين دون أن ننظر إلى ما يختبىء وراءه من صراعات ورهانات مادية وسياسية واجتماعية . . . وسبب هذا الوضع هو أن علم الاجتماع حديث العهد نسبياً. بالطبع يمكن أن نلقى له أصولاً بعيدة في التاريخ. وهنا يخطر فوراً على البال اسم ابن خلدون الذي جعلوا منه عالم اجتماع قبل ظهور التسمية. ولكن ينبغي ألا نسقط في شباك التيار التبجيلي والافتخاري الذي طغا حول اسمه في الساحة الثقافية العربية. «فعلم اجتماع» ابن خلدون إذا ما جاز لنا استخدام هذا التعبير لم يكن يمكّننا من إقامة هذا التمييز المذكور آنفاً بين الإسلام كدين/والإسلام كعامل مؤثر على مسيرة المجتمع. وهذا التمييز مصحوب بسؤال نظري فوري هو: **هل الدين في المجتمع، أم أنه يأتي من خارج المجتمع وفوق المجتمع؟** إذا كان الدين في المجتمع كما تعتقد العلوم الاجتماعية الحديثة فإن ذلك يعني أنه أحد منتجات الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) مثله في ذلك مثل الاقتصاد والمؤسسات السياسية والأدب والفلسفة وكل شيء. هذا سؤال نظري (أقصد معرفي ابستمولوجي) **لا يمكن طرحه خارج اطار الحداثة العقلية والفكرية**. وما كان ممكناً طرح هذا السؤال في الماضي، كان يدخل في دائرة ما ندعوه **بالمستحيل التفكير فيه** (L'Impensable). ما كان ممكناً طرح هذا السؤال داخل الاطار النظري والعقلي للفكر الإسلامي بالصيغة التي تطور عليها ونشأ حتى القرن الحادي عشر أو الثاني عشر. والسبب هو أنّا كنا آنذاك نعيش داخل اطار **المعقولية القروسطية** (L'Intelligibilite médievale). والواقع أنه طيلة القرون الوسطى، الإسلامية كما المسيحية، لم تكن هذه الأسئلة واردة، لم تكن تخطر على البال. هذا هو معنى اللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه داخل بيئة محددة وفترة زمنية معينة. فقد كان الجميع آنذاك متفقين على أن الدين يأتي من الخارج، من فوق. ولم تكن تتسرب أدنى ذرة من الشك إلى هذا التصور أو الاعتقاد. كان يشمل الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمؤرخين وكل الناس. ولم يكن يخطر على بال أحد أن الدين هو أحد منتوجات المجتمع. وهذه هي الحدود العقلية الثقافية بل والحدود النفسية العميقة التي تفصل بين **نظامين من الفكر، وبين فضاءيْن عقليين ابستمولوجيين** (Deux espaces mentaux) الفضاء الأول محدد تماماً ومعروف جيداً هو فضاء العصور الوسطى. وأكرر القول: أنا هنا أصف ولا أطلق أي

حكم قيمة. والفضاء الثاني هو فضاء الحداثة أي الفكر الذي يدخل نظرة عقلية أخرى بخصوص مسألة حاسمة وأساسية هي: أصل الدين؟ ما هو أصل الدين؟ ومجرد طرح هذه المسألة ولو على سبيل الفضول المعرفي مرفوض من قبل الأرثوذكسية وحراسها الأشداء. فالأرثوذكسية تمارس دورها كنظام من اليقينيات المطلقة التي لا تناقش ولا تمسّ. ونحن عندما نطرح هذا السؤال لا نرد بطريقة دوغمائية قاطعة ولا نتسرع قائلين بأن الاعتقاد السابق خاطىء، أو أنه يجب أن نقول منذ الآن فصاعداً بأن الدين يأتي من المجتمع وينتجه المجتمع. أنا لم أقل ذلك، ولن أقوله. ولكن فقط أسمح لنفسي بأن أطرح السؤال. والسؤال يطرح نفسه في واقع الأمر. وهذا مجال للبحث والتفكير طويل عريض. ونحن نعلم أن المسلمين القدماء كانوا يتساءلون ويسمحون لأنفسهم بالتساؤل حول كيفية التحدث عن صفات الله. وكانوا يقولون إذا تحدثنا عن صفات الله بصفتها جواهر مستقلة فإننا نخاطر بالسقوط في أحضان الوثنية (Polythéisme) وإذا تحدثنا عنها بصفتها نعوتاً خاصة بنفس شخص الله فإننا نظل عندئذ داخل اطار التوحيد والديانة التوحيدية (Monothéisme). وهذه مسألة نظرية لا تؤدي بالضرورة إلى نفي صفات الله. ولكنها تفتح أمامنا حقلاً كاملاً من البحث من أجل فهم كل جوانب المشكلة. هكذا تلاحظون أنه ينبغي، لكي نحصل على حق طرح مشكلة نظرية ما، أن نمشي على مهل، وأن نحتاط للأمر وأن نشرح مسارنا، ولسنا في نهاية المطاف واثقين من النجاح... ففي نهاية المطاف ينتظرنا الجواب التيولوجي التقليدي المعروف الذي يرفض كل نتائجنا وأعمالنا.

لهذا السبب أقول بأننا مجبرون منهجياً على الانطلاق من ساحة الحداثة العقلية والفكرية، لأن الحداثة أضافت مشاكل جديدة لم تكن تطرح سابقاً وافتتحت منهجيات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة دون إدخال يقينيات دوغمائية تعسفية. هذا هو الشيء الجديد فعلاً، وهنا يكمن جوهر الحداثة.

ومن المهم جداً أن نستطيع في آنٍ واحد توسيع نطاق مشاكلنا وتساؤلاتنا وتحليلاتنا دون أن نقدم حلولاً نهائية أو أجوبة دوغمائية تعسفية. وذلك لأننا ننتمي إلى عقائد ومشارب مختلفة بطبيعة الحال. فنحن هنا في قاعات السوربون أو في أكسفورد أو في كولومبيا، أو ربما في دمشق والقاهرة والجزائر ننتمي إلى الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الماركسية إلخ... فكيف يحق لنا أن نجبر الجميع على تبني يقينيات عقائدية واحدة؟ وهل نستطيع ذلك لو أردنا؟ باسم من أو باسم ماذا يحق لنا أن نطالبهم بذلك؟ هذا لم يعد وارداً اليوم. في الماضي كان ذلك وارداً ولا يلقى أي اعتراض. كان يكفي

القول بأن «الدين عند الله الإسلام» وأن الله هو الذي قال ذلك لكي يقتنع كل الناس، ولكي يمر هذا الكلام دون مشكلة. وأما أولئك الذين اعترضوا أو رفضوا فقد تلقوا معاملة قانونية خاصة، لقد عزلوا. واذن من الناحية المنهجية ليس لنا خيار. نحن مضطرون للبدء من الحداثة، للانطلاق من نقطة الحداثة، وليس من نقطة الماضي أو التراث. ينبغي علينا تهذيب نفوسنا وتدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة، بطريقة منفتحة، بطريقة مرنة وأن نقبل شيئاً أساسياً يعتبر من منجزات الحداثة العقلية ألا وهو: **نسبية الحقيقة**. ونسبية **الحقيقة تتعارض جذرياً مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة كما ساد سابقاً في كل الأوساط الدينية. هذا لا يعني أننا قد تراجعنا نهائياً عن البحث عن المطلق** (L'Absolu)، وإنما يعني بكل بساطة **أن هناك طريقين للسير نحو المطلق، أو للبحث عن المطلق**. واذن فالمطلق الذي قد نجده بهذه الطريقة سوف يكون مختلفاً جذرياً عن المطلق السابق. فهناك الطريقة الدوغمائية التقليدية للبحث عن المطلق. كان المسيحيون يقولون: **لاخلاص خارج الكنيسة!** (Hors de l'Eglise, Point de Salut!). وكان المسلمون يردون عليهم بكل بساطة: «إن الدين عند الله الإسلام»، ذلك أنه بحسب هذا الاعتقاد لا يمكن للكائن الانساني أن يتوصل إلى المطلق أو يعانق المطلق خارج الإسلام أو خارج القرآن وتعاليمه. وهكذا نجد أنفسنا أمام نظامين ثقافيين من الاستبعاد **والنفي المتبادل** (Deux Systèmes culturels d'exclution réciproque) وكأنهما متوازيان أو متضادان **لا يمكن الالتقاء بينهما**.

إن الأنظمة اللاهوتية الناتجة داخل إطار الطوائف المسلمة والمسيحية واليهودية قد تنافست داخل نفس الاطار المتوسطي وتصارعت بعنف لسبب بسيط هو أنها تستخدم نفس **المادة الرمزية أو نفس القماشة الرمزية**. إذ جاز التعبير (Le même Matériel Symboltique). بالطبع ينبغي التكلم عن الأديان الأخرى كالبوذية والصينية والماركسية... إلخ، ولكن أديان الكتاب (أو مجتمعات الكتاب بحسب مصطلحي) تنتمي إلى الفضاء الواسع نفسه، أي الفضاء الأغريقي السامي. انتبهوا إلى هذا المصطلح جيداً: مصطلح المادة الرمزية أو القماشة الرمزية. فاليهودية والمسيحية والإسلام تستمد غذاءها من **المستودع الرمزي نفسه**، مَن **المخزون الرمزي نفسه**: **أقصد مستودع الوحي التوحيدي، مستودع لغة الوحي**. وفي هذا المستودع بالذات نجد المحاور الأساسية أو المرتكزات القوية. **كالنبوة، والوحي، والتنزيل، والميثاق المعقود بين الخالق والمخلوق، إلخ**... هذه عناصر أساسية مشكِّلة للمخزون الرمزي الذي استمدت منه هذه الأديان مادتها وشكلت أنظمتها العقائدية والدينية. ولأن اتباع هذه الأديان الثلاثة يستخدمون القيم نفسها،

الرمزية فإنهم قد تعاركوا بعنف وزاودوا على بعضهم البعض بشدة أكبر. ولهذا السبب نجد أن كل طائفة شكلت وبلورت نوعاً من النظام اللاهوتي (نوعاً من التيولوجيا): أي نظاماً ثقافياً محدداً. قلت نظاماً ثقافياً لأن كل تيولوجيا من التيولوجيات الثلاث قد حشدت كل معطيات وعناصر الثقافة السائدة داخل المسيحية أو الإسلام أو اليهودية، وجعلت منها نظاماً متماسكاً معقلناً. ذلك أن **التيولوجيا تحاول «عقلنة» الدين**. قلت تحاول عقلنته **وأنا أقصد ما أقول. فهذه العقلانية محدودة ومسجونة جيداً لأنها تنصهر داخل حدود الطائفة الواحدة وتستبعد ما عداها**، وذلك لمصلحة الحقيقة المركبة هكذا داخل كل نظام تيولوجي من الأنظمة الثلاثة. لهذا السبب بالذات قلت بأنها تشكل أنظمة ثقافية من الاستبعاد والنفي المتبادل. فاليهود يستبعدون المسلمين والمسيحيين، والمسيحيون يستبعدون المسلمين واليهود، والمسلمون يستبعدون اليهود والمسيحيين. هذه حقيقة تاريخية واقعة لا يمكن لأحد انكارها. ذلك أن كل طائفة تنطلق من عقيدة الانتخاب والاختيار: فاليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، والمسيحيون أيضاً يمثلون شعب الله المختار لأن المسيح تكلم بينهم والمسلمون أو العرب المسلمون يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، لأنهم تلقوا آخر حلقة من حلقات الوحي على يد نبيهم، خاتم الأنبياء. وهذا الوحي الأخير يلغي كل ما سبقه، وبالتالي فعلى كل إنسان أن يصبح مسلماً لكي ينجو بروحه في الدار الآخرة...

هذا هو واقع الحال، أو هكذا كان طيلة مئات السنين. ولا يغير في الأمر شيئاً محاولات المصالحة السطحية أو تبويس اللحى والذقون، أو عقد المؤتمرات الإسلامية ـ المسيحية، وربما الإسلامية ـ اليهودية مستقبلاً... أو لا يغير كثيراً في جوهر الأمور. فإذا لم يجر تفكيك داخلي لكل الأنظمة التيولوجية المغلقة بالطريقة التي رسمت خطوطها العريضة، فلا أعتقد بأن هناك حلاً جذرياً وحاسماً. سوف يبقى كل في مواقعه وسوف يعود إلى قواعده سالماً بعد كل حوار!...

قلت اذن بأنه عن طريق هذه المعطيات راحت مختلف الطوائف الكبرى تشكل أنظمة من الاستبعاد والنفي المتبادل. وتحديد الأمور بهذا الشكل لا أستطيع الحصول عليه وبلورته كمصطلح وكحقل من البحث والتفكير إلا إذا كنت متدرباً على المنهجيات التاريخية الحديثة. ذلك أنه يتعذر عليّ بدون هذه المنهجيات أن أخرج من نطاق هذا الأنظمة اللاهوتية التيولوجية التي **صُمِّمت وعاشت طيلة قرون وقرون بصفتها التعبير الأعلى والنهائي عن الحقيقة الوحيدة المطلقة، وليس كتعبير عن حقيقة طائفة واحدة تستبعد كل ما عداها. ان علم التاريخ هو الذي علمني ذلك وليس الفلسفة**. إن علم الألسنيات الحديثة هي التي علمتني ذلك وليس الفلسفة. وذلك لأني عندما **اقرأ** الكتابات المقدسة بواسطة

الألسنيات الحديثة وعلم السيميائيات الحديثة فإني أكتشف أن هذه الخطابات الدينية تستخدم كلها كما ذكرت سابقاً المخزون الرمزي نفسه (Le même Stock de Symboles).

هكذا نجد أمامنا مثالاً آخر يدعونا لأن ننطلق من نقطة الحداثة لدراسة موضوعنا. وينبغي أن نهضم الحداثة ونسيطر عليها بشكل جيد لكي نستطيع أن نقرأ بشكل صحيح النصوص التأسيسية للإسلام والمسيحية واليهودية. وبعد إنجاز هذه القراءة نستطيع أن نرى في هذه الخطابات بعداً لم تكن تراه التيولوجيات التقليدية. أقصد بذلك **البعد الايديولوجي** المرافق حتماً لكل خطاب ينتجه البشر في المجتمع. كل خطاب شائع في مجتمع بشري ما له بعد ايديولوجي يدخل في صراع مع البعد المعرفي لهذا الخطاب بالذات. هذا ما تعلمني إياه الحداثة ومعقولية الحداثة، ولا أستطيع اكتشافه عن طريق المعقولية التقليدية. لأن الناس آنذاك لم يكونوا يفكرون بهذه الطريقة. ومفهوم الايديولوجيا لم يكن واضحاً لهم كما هو واضح لنا الآن. حسناً. إذا كنا مقتنعين الآن بهذه المقاربة المنهجية وضرورة الانطلاق من الحداثة فإن هناك سؤالاً ثانياً يطرح علينا نفسه: كيف سنختط الطريق من أجل التدرب على هذه الحداثة. هل يكفي أن نذهب إلى السوربون، أو إلى كامبردج وأكسفورد، أو إلى هارفارد لكي نستطيع هضم الحداثة والسيطرة عليها؟ أقصد السيطرة على ذلك الموقف العقلي الذي يتيح لنا مقاربة الحضارات والثقافات بواسطة هذا **الانفتاح المنهجي، وذلك القلق الابستمولوجي المرافق للعقل الحديث**؟ بالطبع لا. ينبغي أن نكون أكثر حذراً وحيطة وأكثر استعداداً للأمر. ومن حسن الحظ **أن الحداثة تولّد دائماً أسلحة ضدها**. هذه هي احدى الجوانب الايجابية للحداثة. **الحداثة تدمر ذاتها**، أو بالأحرى **تدمر الجوانب التي تعتبرها ناقصة أو خاطئة فيها**. وإذن **فهي تمارس على ذاتها عودة نقدية**. بالطبع أقصد هنا **الحداثة الحقيقية، الحداثة الديناميكية والواعية لما تفعله**. ولا أقصد الموضة والأزياء الدارجة. وإذن فمن الطبيعي إذا ما دخلتم إلى أجواء هذه الحداثة وتنفستم هواءها الحر والطلق أن تتلقوا السلاح الذي يحميكم منها بالذات (تداوتْ منها بها). هناك شيء واحد ينبغي أن تنتبهوا إليه: ينبغي ألا تستخدموا الحداثة بشكل ميكانيكي آلي، وينبغي ألا تستعيروا قوالب هذه الحداثة وتطبقوها كما هي على ثقافة أخرى وتراث آخر. ونحن نلاحظ للأسف أن هذه الممارسات شائعة كثيراً. انظروا كيف طبق المنهج الماركسي أو المنهج البنيوي أو منهج علم النفس الفرويدي وغير الفرويدي على الثقافة العربية والأدب العربي. النتائج خطيرة ومخيبة للآمال في معظم الأحيان. هذا ليس موقفاً

حديثاً، هذه ليست حداثة. هذا موقف التبعية والتقليد الأعمى الكسول. وهذا ما نلاحظه في معظم اطروحات الدكتوراه التي يقدمها الطلاب العرب إلى جامعات السوربون وغيرها. وأرجو ألّا تكونوا منهم...

إشارة:
اطّلع الأستاذ محمد أركون على النص العربي لمحاضراته التي ألقاها بالفرنسية، شفوياً.

هاشم صالح
[باريس في ١٨/١/١٩٨٩]

محمد أحمد محمود

حول بعض إشكاليات النص القرآني

أتناول في هذا البحث بعض القضايا الأساسية المتصلة بالنصّ القرآني أو المصحف (وهما تعبيران متمايزان كما سنرى، إلا أننا نستعملهما هنا كتعبيرين مترادفين). وإشكاليات النص تتركز في دراسة الإسلام على الإشكاليات المتصلة بالنص القرآنيّ من ناحية، وبالأحاديث من ناحيةٍ أخرى. وفي هذه المعالجة فإننا سنقصر الحديث على القرآن، ونترك المعالجة التفصيلية للسنّة، لدراسة مقبلة. وإن كنّا نتناولها هنا في حدود اتصالها بإشكاليات النص القرآني. وفي هذه المعالجة فإننا لن نعرض لإشكاليات النص القرآني بصورة مجردة، إذ نعتقد أنه لابدّ من فحص هذه الإشكاليات في الإطار العام للعلاقة الوثيقة القائمة بين النص القرآني والواقع التاريخيّ لعصر الرسول.

عقب وفاة الرسول اكتشف المجتمع الإسلامي الناشيء أن منبع هويته الأول هو القرآن. إلا أنّ المسلمين ما لبثوا أن أدركوا عدم كفاية ذلك فلجأوا للسنّة كمنبع ثانٍ للهوية الإسلامية. والملاحظ أنهم عندما لجأوا للرسول لم يقتصروا على ما قاله وإنما أدخلوا في اعتبارهم ما فعله وما أقرّه، وبذا نشأ مفهوم «السنّة» وهو مفهوم أوسع من مفهوم «الحديث». ولقد لعب الإمام الشافعي دوراً أساسياً في توطيد أركان السنّة وتثبيت مكانتها ومدّد مفهوم «طاعة الرسول» ليضعه في مصاف «طاعة الله». وهو أمرٌ قرّره الشافعي وأكّد عليه في وجه مدرسة فقهية أخرى كان مزاجها الفكري يميل للتركيز على القرآن وإهمال السنّة. ولقد انتصر التيّار الذي مثله الشافعي في نهاية الأمر ووصل الفقهاء لصيغة مؤدّاها: «تُرِكَ الكتابُ موضعاً للسنة، وتركت السنة موضعاً للقرآن»[1] ولقد روي عن الرسول الحديث التالي:

«ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلُّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرِّموه. وإن ما حرّم رسول الله (ص) كما حرّم الله»[٢].

وهكذا أصبح للسنّة قوة التحريم كما للقرآن، وكان من الطبيعي أن يعبّر بعض العلماء عن النهاية المنطقية لهذا المسار الفكري فوصلوا إلى أن السنة: «وحي ينزل به جبريل على رسول الله (ص) كما ينزل عليه القرآن، ويعلّمه إياه كما يعلمه القرآن»[٣] ويقول أبو البقاء في كلياته «والحادث أن القرآن والحديث يتّحدان في كونهما وحياً منزلاً من عند الله، بدليل «إن هو إلّا وحيٌ يوحى»، إلا أنهما يتفارقان من حيث أن القرآن هو المنزل للإعجاز والتحدي به، بخلاف الحديث، وإن ألفاظ القرآن مكتوبة في اللوح المحفوظ، وليس لجبريل عليه السلام ولا للرسول عليه الصلاة والسلام أن يتصرفا فيها أصلاً. وأما الحديث فيتحمل أن يكون النازل على جبريل (منها) معنىً صِرْفاً فكساه حُلّة العبارة»[٤] ويتضح لنا من قراءة هذه العبارة أن الفارق بين القرآن والسنة يُضحي فارقاً في الشكل (القرآن للتحدي، وألفاظه مكتوبةٌ في اللوح المحفوظ) إلا أنه فارقٌ لا يمسّ «مرجعية» السنّة بأي حال من الأحوال، ولا ريب أن هذه هي القضية الأهم.

نخلص من هذا إلى أن العقل الإسلامي قد أقام تطابقاً تامّاً بين مصدري الهوية الإسلامية: القرآن والسنّة، إلى حد أننا من الممكن أن نعدّهما، من وجهة نظر فعل الواقع، مصدراً واحداً وإن كان يتركب من طبقتين: طبقة عليا هي القرآن وطبقة دونه هي السنّة(*). هاتان الطبقتان متداخلتان ولا يوجد فارقٌ نوعيّ بينهما «ان النبي عليه السلام لم يسنّ سنّةً قطّ إلا ولها أصلٌ في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سنّ من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله تعالى قال: **﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾** (سورة النساء: ١٩) وقال **﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾** (سورة البقرة: ٢٧٥) فما أحلّ وحرّم فإنما بيّن فيه عن الله كما بيّن الصلاة»[٥].

(*) يتعرّضُ الإجماع السنّي على مرجعية السنة لتشكيك بعض المجددين الإسلاميين ومنهم المفكر الإسلامي الهندي سيد أحمد خان بهادر الذي يقول عن كتب الحديث «إذا أردنا أن ننظر إلى الأخبار التي تضمنتها هذه الكتب على أنها أسسٌ للمسائل الدينية، فسيكون الإسلام ـ والعياذ بالله من هذا ـ مساوياً في قيمته للعب الأطفال أو الخرافات عن ظهور الشياطين... ولا ريب أن المحدّثين قد دفعهم القصد النبيل إلى جمع الأحاديث ونقدها، ولكن على الرغم من ذلك لا يكسب المرء من الروايات التي تشتمل عليها كتب الحديث ـ ولا يستثنى من ذلك البخاري ومسلم ـ إلا الظن «مقتبس في كتاب أ. جولدتسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٤٤.

ومن المهم أن نتساءل: ما مغزى انتصار التيار الفكري الذي مثّله الشّافعي؟ لا شك أن هذا التيار حلّ معضلة أساسية واجهت المسلمين وهي عدم كفاية النص القرآني في العبادات أو التشريعات أو المعاملات وضرورة اللجوء لتوجيهات الرسول لمعرفة الكثير من التفاصيل. إلا أننا من الممكن أن نرى في هذا الانتصار أمراً آخر. لقد وجد المسلمون أنفسهم بعد وفاة الرسول نهباً للنزاعات والمساجلات التي لا تنتهي وصراعات الأطماع السياسية والحروب العنيفة، وكان من الطبيعي أن ينشأ لدى الغالبية منهم نزوع وتوق «لعصر النبوة» باعتباره عصر توحيد عقيدي وسياسيّ (وإن كانت هذه رؤية تكشف عن الكثير من التمني على التاريخ، فالخلافات كانت موجودة حتى في زمن الرسول). وهكذا أصبح عصر النبوة في شعور المؤمنين ولا شعورهم عصراً ذهبياً، وما انفكّت أحلام العودة لهذا العصر تراودهم. واقتُطِع هذا العصر اقتطاعاً مما قبله ومما بعده، وأضحت العلاقة به علاقة فوق التاريخ. إن المعادلة الشافعية للسنّة بالقرآن تعني، ضمن ما تعني، رفض تاريخيّة السنّة. وانتصار تيار الشافعي كان من الأسباب التي أدّت إلى تثْبيت «الرؤية اللّاتاريخية» في نظر المسلمين لتراثهم الديني بجمله. وتبرز هذه المسألة في أحد صورها في علاقة النصّ بالواقع بالنسبة للعقل الإسلامي. ونعني بالواقع هنا: أ ـ واقع النص نفسه، من حيث موثوقيته والإجماع على هذه الموثوقية، ب ـ الواقع التاريخي المحدّد الذي برز النص في سياقه.

عندما نفحص إشكالية النص والواقع في تاريخ التراث الإسلامي، لابدّ من أن نبدأ بما يمكن وصفه بهمّ «ضبط النص وتنقيته» عند المسلمين الأوائل. ولقد تجلّى ذلك أصرح تجلّ عند جمع المصحف. إن الروايات الإسلامية تجمع على أنّ جمع القرآن بين دفتي مصحفٍ واحد لم يتم أثناء حياة الرسول، إلا أنها تتضارب بشأن من هو أول من جمع القرآن، وهو أمر طبيعي إذا أخذنا في الحسبان أنّ وفاة الرسول أدت لتفجر صراعات مختلفة: قبلية وحزبية وشخصية.. إلخ. ولم يؤثر ذلك على تفسير محتوى القرآن فقط وإنما على الروايات المتصلة بتاريخ جمعه أيضاً، إذ أن ذلك أمسى مصدر اعتزاز وافتخار.

فهناك روايات تنسب ذلك لأبي بكر وتقول إنه عقب موت الكثير من القراء في معركة اليمامة، أصاب عمر بن الخطاب قلقٌ عظيم من ذهاب الكثير من القرآن بموت القرّاء، وأشار على أبي بكر بجمعه الذي كلّف بدوره زيداً بن ثابت بجمعه. وقام زيد بتتبع القرآن بجمعه من العُسُب (جمع عسب وهو جريد النخل) واللّخاف (جمع لَخْفَة وهي صفائح الحجارة) والكرانيف (جمع كُرْنافة وهي أصول السعف الغلاظ) والأضلاع

والأكتاف وذاكرة الرجال[٦]. إلّا أنّ رواية أخرى تخبرنا أنّ أول من جمع القرآن في مصحف هو عمر بن الخطاب، وكان ذلك حين سأل عن آية من القرآن فقيل كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر بالقرآن فجمع[٧]. ونجد رواية أخرى تنسب ذلك لعلي ابن أبي طالب: «لما توفي النبيّ (ص) أقسم عليّ أن لا يرتدي برداءٍ إلا الجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف، ففعل»[٨]. إلا أنه من المتّفق عليه أن المصحف الذي بين أيدينا اليوم، هو في واقع الأمر مصحف «عثماني»، بمعنى أنه قد جمع وأجيز على عهد عثمان بن عفان. وهو أمرٌ لم يتمّ من غير معارضة، إلا أنّ عثمان استعمل سلطانه كخليفة وأمرَ بإحراق باقي المصاحف التي لا تتفق مع مصحفه. ولقد كان عبد الله بن مسعود في مقدمة المعترضين، وكان لا يعترف بأهلية زيد بن ثابت (الذي عُهدت له مهمة جمع القرآن) للقيام بذلك ويَرْوي الرواة الحادثة التالية:

> حدّثنا عبد الله قال حدثنا عبد الله بن محمد بن النعمان قال حدثنا سعيد بن سليمان قال حدثنا أبو شهاب عن الأعمش عن أبي وائل قال خطبنا ابن مسعود على المنبر فقال «ومن يَغْلُلْ يَأْتِ بما غَلَّ يومَ القيامة» غلّوا مصاحفكم، وكيف تأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت وقد قرأت من في رسول الله ﷺ بضعاً وسبعين سورة وأن زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان (الذؤابة: الشعر المضفور من شعر الرأس)، والله ما نزل من القرآن إلا وأنا أعلم في أيّ شيء نزل، ما أحد أعلمكم بكتاب الله مني وما أنا بخيركم ولو أعلم مكاناً تبلغه الإبل أعلم بكتاب الله مني لأتيته. قال أبو وائل فلمّا نزل عن المنبر جلست في الحلق فما أحدٌ ينكر ما قال[٩].

وتذكر المصادر الإسلامية المصاحف التالية قبل أن يصبح مصحف عثمان هو المصحف السائد أو المصحف «الإمام» وهي: ١ ـ مصحف عمر بن الخطاب، ٢ ـ مصحف علي بن أبي طالب، ٣ ـ مصحف أبيّ بن كعب، ٤ ـ مصحف عبد الله بن مسعود، ٥ ـ مصحف عبد الله بن عباس، ٦ ـ مصحف عبد الله بن الزبير، ٧ ـ مصحف عبد الله بن عمر، ٨ ـ مصحف عائشة، ٩ ـ مصحف حفصة، ١٠ ـ مصحف أم سلمة، ١١ ـ مصحف عبيد الله بن عمير الليثي، ١٢ ـ مصحف عطاء بن أبي رباح، ١٣ ـ مصحف عكرمة، ١٤ ـ مصحف مجاهد، ١٥ ـ مصحف سعيد بن جبير، ١٦ ـ مصحف الأسود بن زيد وعلقمة بن قيس النخعيين، ١٧ ـ مصحف محمد بن أبي موسى، ١٨ ـ مصحف حطّان بن عبد الله الرقاشي، ١٩ ـ مصحف صالح بن كيسان، ٢٠ ـ مصحف طلحة بن مصرف، ٢١ ـ مصحف الأعمش[١٠].

وربما يتبادر إلى الأذهان أننا هنا بإزاء عدة نسخ من المصحف نفسه، ولكن واقع الأمر غير ذلك، إذ أننا بإزاء مصاحف تقع بينها اختلافات في نصوص الآيات القرآنية. دعنا نأخذ بعض الأمثلة:

١ ـ تخبرنا الروايات أن عمر بن الخطاب كان يقرأ ﴿**صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالين**﴾ (بينما نجد في المصحف العثماني ﴿**صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين**﴾ (سورة الفاتحة: ٧))[11].

٢ ـ تخبرنا الروايات أن علياً كان يقرأ ﴿**آمن الرسول بما أنزل إليه وآمن المؤمنون**﴾ (بينما نقرأ في المصحف العثماني: ﴿**آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون**﴾ (سورة البقرة: ٢٨٥))[12].

٣ ـ وتخبرنا الروايات أن قراءة أبيّ بن كعب للآية ٢٤ في (سورة النساء) هي ﴿**فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمّى**﴾ (بينما نجد في المصحف العثماني ﴿**فما استمتعتم به منهن**﴾ من غير ﴿إلى أجل مسمى﴾. كما نجد في مصحف أبيّ ﴿**فلا جناح عليه ألّا يَطُوف بهما**﴾ (ونجد في المصحف العثماني: ﴿**فلا جناح عليه أن يطوّف بهما**﴾ (سورة البقرة: ١٥٨))[13].

٤ ـ والاختلافات بين مصحف عبد الله بن مسعود والمصحف العثماني تقع في أماكن عديدة جداً ونمثل لها ببضعة أمثلة. يقرأ عبد الله بن مسعود الآية ٤٠ في (سورة النساء) ﴿**إن الله لا يظلم مثقال نملة**﴾ (بينما نجد في المصحف العثماني ﴿**ان الله لا يظلم مثقال ذرّة**﴾) وتقول الروايات إن عبد الله بن مسعود كان يقرأ ﴿**والعصر، إن الانسان لفي خسر، وإنه فيه إلى آخر الدهر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾ (بينما نقرأ في المصحف العثماني ﴿**والعصر، إن الانسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾ (سورة العصر) ويقرأ عبد الله بن مسعود ﴿**ما نُنْسِكَ من آية أو ننسخها**﴾ (وهي في المصحف العثماني ﴿**ما نَنْسَخْ من آية أو نُنْسِها**﴾ (سورة البقرة: ١٠٦)). ويقرأ ابن مسعود ﴿**ومن يأكل أموال اليتامى ظلماً فإنما يأكل في بطنه ناراً وسوف يصلى سعيراً**﴾ (بينما نقرأ في المصحف العثماني ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً**﴾ (سورة النساء: ١٠)) ويقرأ

عبد الله بن مسعود[*] ﴿فأسْرِ بأهْلِك بقطعٍ من الليل إلا امرأتك﴾ (ونقرأ في المصحف العثماني: ﴿فأسْرِ بأهلك بقطعٍ من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتَك﴾ (سورة هود: ٨١))[١٤].

٥ ـ وتخبرنا الروايات أن عبد الله بن عباس قرأ ﴿وشاورهم في بعض الأمر﴾ (ونقرأ في المصحف العثماني ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (سورة آل عمران: ١٥٩)) وقرأ ابن عباس أيضاً ﴿وأقيموا الحج والعمرة للبيت﴾ (ونجد في المصحف العثماني ﴿وأتموا الحج والعمرة ﷺ﴾ (سورة البقرة: ١٩٦)) وقرأ ابن عباس ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر﴾ (ونقرأ في المصحف العثماني: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ (سورة البقرة: ٢٣٨))[١٥].

٦ ـ وبصدد مصحف عائشة تخبرنا الروايات بالآتي:

حدثنا عبدالله حدثنا أبو الطاهر قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني مالك عن زيد ابن أسلم عن القعقاع بن حكيم عن أبي يونس مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال: أمرتني عائشة رضي الله عنها أن أكتب لها مصحفاً ثم قالت إذا بلغتَ هذه الآية ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ فآذنّي، فلما بلغتها آذنتها فأملت عليّ «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين» ثم قالت: سمعتها من رسول الله ﷺ[١٦].

ونقرأ رواية شبيهة بذلك بصدد مصحف حفصة:

حدثنا عبد الله حدثنا محمد بن يحيى النيسابوري حدثنا أحمد بن خالد حدثنا محمد بن اسحاق عن أبي جعفر ونافع مولى ابن عمر عن عمرو بن نافع مولى عمر بن الخطاب قال: كنت أكتب المصاحف في عهد أزواج النبي ﷺ فاستكتبتني حفصة بنت عمر مصحفاً لها فقالت لي: أي بنيّ، إذا انتهيت إلى هذه الآية ﴿حافظوا على الصلوات﴾ فلا تكتبها حتى تأتيني فأمليها عليك كما حفظتها عن (أو

(*) أسقط ابن مسعود (المعوذتين) من مصحفه وقد كتب ابن قتيبة عن ذلك يقول: «ان لابن مسعود في ذلك سبباً، والناس قد يظنون ويزلون وإن كان هذا جائزاً على النبيّين والمُرسلين، فهو على غيرهم أجوز وسببه في تركه إثباتها في مصحفه أنه كان يرى النبي ﷺ يُعوّذ بها الحسَن والحسين، ويعوّذ غيرهما، كما كان يعوّذهما بـ ﴿أعوذُ بكلماتِ الله التامة﴾ فظن أنّها ليستا من القرآن، فلم يُثْبتها في مصحفه. وبنحو هذا السبب أثبت أبيّ بن كعب في مصحفه، افتتاح دعاء القنوت وجعله سورتين لأنه كان يرى رسول الله ﷺ، يدعو بها في الصلاة، دعاءً دائماً فظن أنه من القرآن (ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ٣٠ ـ ٣١).

من) رسول الله ﷺ، فلما بلغت إليها حملت الورقة والدواة حتى جئتها فقالت «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين»[١٧].

٧ ـ وتحكى رواية مماثلة عن الآية نفسها عن مصحف أمّ سلمة[١٨].

وبعد أن فرغ زيد بن ثابت من مهمته أمر عثمان بإعدام كل ما عدا مصحفه وبعث بنسخ من مصحفه للأمصار، ولقد اختلفت المصادر الإسلامية في عددها «... المشهور (أن المصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الآفاق) خمسة وأخرج ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات قال: أرسل عثمان أربعة مصاحف قال ابن أبي داود وسمعت أبا حاتم السجستاني يقول: كتب سبعة مصاحف..»[١٩] إلا أن القراء وجدوا اختلافات في المصاحف التي بعث بها عثمان للأمصار. فنجد في مصحف الكوفة «عملت» وفي غيره «عملته»، كما نجد في مصحف الشام «وبالزبر» وفي غيره «والزبر» وهكذا[٢٠]. وقد كانت كلّ هذه المصاحف خاليةً من النقط والشكل، مما استوجب أن يقوم القراء بالنقط والتشكيل حسب معاني الآيات، ومثال ذلك «نعلمه» كان يقرأها الواحد «يُعَلِّمُهُ» والآخر «نُعَلِّمُهُ» الخ حسب فهمه للآية وتأويله لها[٢١]. وعلاوةً على ذلك نقرأ في المصادر الإسلامية عن أخطاء وقعت نتيجة لسهو النسّاخ. ففي معرض تفسيره للآية ٢٧ من (سورة النور) ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم** حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ يكتب الطبري: «حدثنا ابن بشار، قال: حدثنا أبو عامر، قال حدثنا سفيان، عن الأعمش أنه كان يقرؤها «حتى تستأذنوا وتسلموا» قال سفيان: وبلغني ان ابن عباس كان يقرؤها «حتى تستأذنوا وتسلموا» وقال انها خطأ من الكاتب[٢٢].

وتخبرنا الروايات ان الحجاج بن يوسف غيّر في مصحف عثمان أحد عشر حرفاً:

١ ـ كانت في البقرة (آية ٢٥٩): ﴿**لم يتسن وانظر**﴾ فغيرها ﴿**لم يتسنه**﴾ بالهاء.

٢ ـ كانت في المائدة (آية ٤٨): ﴿**شريعة ومنهاجا**﴾ فغيره ﴿**شرعة ومنهاجا**﴾.

٣ ـ كانت في يونس (آية ٢٢): ﴿**هو الذي ينشركم**﴾ فغيره ﴿**يسيّركم**﴾.

٤ ـ كانت في يوسف (آية ٤٥): ﴿**أنا آتيكم بتأويله**﴾ فغيرها ﴿**انا أنبئكم بتأويله**﴾.

٥ ـ كانت في المؤمنين (آيات ٨٥ ـ ٨٩) ﴿**سيقولون لله**﴾ لله لله ثلاثتهن فجعل الأخريين ﴿**الله الله**﴾.

٦ ـ كانت في الشعراء في قصة نوح (آية ١١٦) ﴿**من المخرجين**﴾ وفي قصة لوط (آية ١٦٧) ﴿**من المرجومين**﴾ فغير قصة نوح ﴿**من المرجومين**﴾ وقصة لوط ﴿**من المخرجين**﴾.

٧ ـ كانت في الزخرف (آية ٣٢) ﴿نحن قسمنا بينهم معائشهم﴾ فغيرها ﴿معيشتهم﴾.
٨ ـ كانت في محمد (آية ١٥) ﴿من ماء غير يسن﴾ فغيرها ﴿من ماء غير آسن﴾.
٩ ـ كانت في الحديد (آية ٧) ﴿فالذين آمنوا منكم واتقوا لهم أجر كبير﴾ فغيرها ﴿منكم وانفقوا﴾.
١٠ ـ كانت في التكوير (آية ٢٤) ﴿وما هو على الغيب بظنين﴾ فغيرها ﴿بضنين﴾[٢٣].

ورغم أن الكثير من المصادر الإسلامية السنية تحاول اعطاء انطباع ان اجماع المسلمين قد انعقد على المصحف العثماني، فإنه يبدو أنّ الصورة كانت أعقد من ذلك. فبعض المصادر تخبرنا عن فرقة «الميمونية» من الخوارج وما روي عنهم من انكارهم «أن تكون سورة يوسف من القرآن»[٢٤].

وببروز الخلاف بين السنة والشيعة كان من الطبيعي أن ينعكس ذلك على المصحف فذهب الشيعة إلى أن المصحف العثماني قد أصابه التحريف والتغيير. نقرأ في كتاب «الشيعة والقرآن» الآتي:

(يروي الكليني في الكافي): عن عليّ بن الحكم عن هشام بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السلام إلى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية» (الكافي للكليني، ج ٢، ص ٦٣٤ كتاب فضل القرآن) المعروف أن القرآن، ستة آلاف ومائتان وثلاث وستون آية، ومعناه أن ثلثي القرآن راح على أدراج الرياح، والموجود هو الثلث، ولقد صرح بذلك جعفر بن الباقر كما ذكر الكليني في (الكافي)[٢٥].

ويتهم الشيعة عثمان بأنه قد أسقط بعض السور التي يتداولونها في أوساطهم وقد وجدت حديثاً في مكتبة بانكيبور بالهند نسخة من القرآن تحوي سوراً غير موجودة في المصحف العثماني ومنها (سورة النورين) (٤١ آية) و(سورة الولاية) (٧ آيات)[٢٦].

وربما لا يسند واقع الأمر كل ما ذهب إليه الشيعة، إلا أنه واقع لا يستبعد استبعاداً تاماً سقوط بعض الآيات. يتحدث الأصوليون في معرض حديثهم عن أنواع النسخ عن ذلك النوع الذي يسمونه «منسوخ التلاوة باقي الحكم». ولعل أوضح مثال على ذلك هو حد الرجم الذي لا نجد إشارة له في المصحف العثماني. نقرأ في الاتقان:

حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة ابن الزبير عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان

المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن. وقال: حدثنا اسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن ذر بن حبيش قال لي أبيّ بن كعب: كأين تعد سورة الأحزاب؟ قلت اثنتين وسبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية. قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم قلت: وما آية الرجم؟ قال «إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»[٢٧].

ولقد رفض الأزارقة، وهم إحدى فرق الخوارج، حدّ الرجم ولم يقرّوه إذ لم يرد ذكره في القرآن[٢٨].

ومما نجد اشارة له في المصادر الإسلامية آية تتصل بمقتل بعض الأنصار:

«حدثنا بشر بن معاذ قال: حدثنا يزيد بن زريع قال: حدثنا سعيد، عن قتادة، قال: حدثنا أنس بن مالك: أن أولئك السبعين من الأنصار الذين قتلوا ببئر معونة، قرأنا بهم وفيهم كتاباً «بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا» ثم ان ذلك رفع»[٢٩]. ويتضح فارق أولي بين الإشارة لآية الرجم والإشارة لهذه الآية في هذا السياق. ففي حالة آية الرجم نجد أنفسنا بإزاء إشكالية «اسقاط» (وينسب إلى عمر قوله «ولولا ان يقال زاد عمر في المصحف لكتبتها»)[٣٠]. أما هنا فنجد أنفسنا أمام اشكالية «رفع»، إلا أن النظر الدقيق يذوّب هذا الفارق الأولي بين الظاهرتين، إذ أنّ «الرفع» لم يمح النص محواً تاماً، فهو لا يزال ماثلاً في مستوى ما يمكن وصفه بمستوى خارج النص، ولذا فالظاهرة عند التحليل الأخير هي ظاهرة «اسقاط».

هذا عن «الاسقاط» كجزء من تاريخ المصحف عقب وفاة الرسول. ولكن ماذا عن «الاسقاط» كجزء من تاريخ النص القرآنيّ أثناء حياة الرسول؟ ان المدخل الملائم لفحص هذه المشكلة هو تأويلات العلماء المسلمين للآية **﴿ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مثلها﴾** (سورة البقرة: ١٠٦) وهي كما رأينا من تلك الآيات الخلافية التي يرد نصها في مصحف عبد الله **﴿ما نُنسك من آية أو نَنْسخها نجيء بمثلها﴾** ونقرأ في تأويل الآية:

«حدثنا سوار بن عبد الله قال: حدثنا خالد بن الحارث قال: حدثنا عوف، عن الحسن انه قال في قوله: «أو نُنْسِها» قال: ان عوف، عن الحسن انه قال: في قوله: «أو نُنْسِهَا» قال: ان نبيكم ﷺ أقرىء قرآناً ثم نسيه»[٣١].

ولقد كان سعد بن أبي وقاص يتأول الآية التأويل نفسه إلا أنه كان يقرؤها قراءة مختلفة، إذ كان يقرأ «أو تَنْسها» باعتبار أن الخطاب للرسول:

«حدّثني يعقوب بن ابراهيم قال، حدثنا هيثم قال، أخبرنا يعلى بن عطاء، عن القاسم (بن ربيعة) قال، سمعت سعد بن أبي وقاص يقول «ما ننسخ من آية أو تَنْسها» قلت له: فإنّ سعيد بن المسيب يقرؤها «أو تُنْسها» قال: فقال سعد: إن القرآن لم ينزل على المسيب ولا على آل المسيّب! قال الله ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ (سورة الأعلى: ٦) ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ (سورة الكهف: ٢٤)»[٣٢].

ويختلف العلماء في طبيعة نسيان الرسول، فعند بعضهم هو جزء من النسيان الذي يلمّ بالطبيعة البشرية (ومن هنا قراءة سعد بن أبي وقاص «أو تَنْسها» بمعنى: ان تنسها أنت يا محمد)[٣٣]. وعند بعضهم أن فعل النسيان ليس من الرسول وإنما هو «إنساء» من الله (وهو فحوى قراءة سعيد بن المسيب).

وتتميز فترة قراءة الرسول عما أعقبها بفارق نوعيّ إذ ان استمرار الرسول على قيد الحياة كان يعني استمرار القرآن ووفاته عَنَت انقطاع القرآن. وبذا، وإبّان حياة الرسول فإن النص القرآني كان بطبيعته نصّاً مفتوحاً وقابلاً لأن ينسخ بعضه بعضاً[*].

وينطبق هذا بالطبع على السنّة، فالسنة نظام مفتوح طالما بقي الرسول على قيد الحياة. وهناك بالطبع التداخل بين القرآن والسنّة، فالقرآن ينسخ السنة والسنة تنسخ القرآن. وهكذا نشأت هذه العلاقة الحية بين النصوص في سياقٍ متحرّكٍ من التعضيد والنّفي.

ويبرز الدليل التاريخي أنه لم يكن هناك اتفاق تام بين المسلمين على النصّ القرآني أثناء حياة الرسول. وكنموذج على ذلك نسوق هذا الحديث:

«حدثني يونس بن عبد الأعلى، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة بن الزبير: ان المسور بن مخرمة، وعبد الرحمن بن عبد

(*) اختلف العلماء في معرفة آخر آية قرآنية، والآيات التي رشّحت هي:
١ - ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾ (سورة النساء: ١٦٧).
٢ - ﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا﴾ (سورة البقرة: ٢٧٨).
٣ - ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ (سورة البقرة: ٢٨١).
٤ - ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم . . . إلخ﴾ (سورة التوبة: ١٢٨ ـ ١٢٩).
٥ - ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾ (سورة الكهف: ١١٠).
٦ - ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ (سورة النساء: ٩٣).
٧ - ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم﴾ (سورة آل عمران: ١٩٥) (انظر السيوطي، الاتقان، ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٨).

القاري أخبراه: أنهما سمعا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت هشام ابن حكم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلّم، فلما سلم لببته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرؤها؟ قال أقرأنيها رسول الله ﷺ: فقلت: كذبت، فوالله ان رسول الله ﷺ لهو أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرؤها، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان. قال: فقال رسول الله ﷺ: أرسله يا عمر، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرؤها، فقال رسول الله ﷺ: هكذا أنزلت. ثم قال رسول الله ﷺ: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: هذا انزلت. إن هذا القرآن انزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسّر منها[٣٤].

وفي حديث آخر نقرأ «أنزل القرآن على سبعة أحرف، أيها قرأت أصبت»[٣٥].

يتضح من ذلك واقع تعدد القراءات واختلافها أثناء حياة الرسول وترخيص الرسول بذلك التعدد. وعلاوةً على انفتاح النص بحكم وجود الرسول الذي تحدثنا عنه أعلاه، فإن السماح بهذه التعددية في القراءة أعطى النص القرآنيّ المزيد من الانفتاح. وهذا النوع من انفتاح النص القرآني من الممكن أن نصفه بأنه «انفتاحٌ أفقيّ»، بمعنى أنّ النصّ من الممكن أن ينضاف إليه نصّ آخر (فالرسول على قيد الحياة، وآيات القرآن لا تفتأ تأتي)، وبمعنى أنّ النص قابل لأن يقرأ بكيفيات عديدة وبتفويضٍ من الرسول.

وبوفاة الرسول أضحت إمكانية «الانفتاح الأفقي» هذه غير ممكنة فالمسلمون ورثوا نصوصاً ما كان من الممكن أن يضيفوا لها. ولذا فقد استجابوا بإنشاء علم التفسير، وهو يمثل إضافة «رأسية» للنص القرآنيّ. وعلم التفسير هو أول مجهود منظم قام به العلماء المسلمون لفهم القرآن وإقامة علاقات الاتساق المطلوبة بين أجزائه. وهكذا أخضعت كل آية من آيات القرآن للفحص والتحليل من عدة وجوه حسب وسائل عصور المفسرين. والصورة النهائية التي نخرج بها، صورة في غاية التنوع والثراء، وأبرز ما يطبعها هو التضارب في الآراء وتشعب الخلافات، إذ لا تكاد توجد ثمة قضية لا خلاف عليها. ولا شك أنّ علم التفسير لا يمكن أن يفهم بمعزل عن الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري للمفسرين ومذهبياتهم، إذ ان ذلك تداخل مع فهمهم للقرآن وتأويلهم لآياته. لقد كانت

أول مهمة لعلوم القرآن هي تثبيت آيات القرآن في أكثر من إطار أو حيز يتصل بعضه بصميم النص ويتصل بعضه بمسائل خارج النص وان تداخلت معه:

أ ـ صميم النص:

ومجال الاهتمام بصميم النص يتوزعه أكثر من حيز، فهناك الحيز المكاني (أين أتت الآية؟ في مكة أم المدينة أو الطائف أو الجحفة أو الحديبية)، وهناك الحيّز الزماني (متى أتت هذه الآية؟ هل أتت نهاراً أم ليلاً؟ صيفاً أم شتاء؟) وهناك الحيّز السببيّ (لماذا أتت الآية؟ أو ما يعرف بعلم أسباب النزول)، وهناك الحيز الموضوعي (ما موضوع الآية؟) وهناك حيز البنية (معرفة أول ما أتى وآخر ما أتى من القرآن، ما تكرر إتيانه، ما أتى مفرّقاً وما أتى جَمْعاً، معرفة أسماء السور وترتيبها وعددها وعدد الآيات.. إلخ) وهناك الحيز البيانيّ (لغة القرآن، فيما وقع في القرآن بغير لغة الحجاز، أو بغير لغة العرب، غريب القرآن، إعراب القرآن، الحقيقة والمجاز في القرآن، التشبيه والاستعارة الخ) وهناك حيز التأويل (المحكم والمتشابه، المنطوق والمفهوم إلخ).. إلخ.

ب ـ خارج النص:

وهنا تهتم علوم القرآن بقضايا خارج النص وإن تشابكت مع صميم الاهتمام بالقرآن كنص. ويمكن تقسيمها الى حيزين: أ ـ حيز النبوة (الكيفيات التي يأتي بها القرآن)، ب ـ حيز التفسير (الأدوات التي يحتاج إليها المفسر، شروط المفسر وآدابه... إلخ).

كل هذا النشاط المضطرم خلق للنص القرآني مكانة مركزية في تاريخ الثقافة الإسلامية ـ العربية، وأبرز في الوقت نفسه مجموعة هامة من الاشكالات المركزية. وهي إشكالات تتصل بـ أ ـ طبيعة النص القرآني، ب ـ المنطق الداخلي للنص القرآنيّ ج ـ علاقة النص القرآني بالواقع التاريخيّ.

أ ـ طبيعة النص القرآني:

إن النص القرآني كما هو ماثل بين أيدينا نصٌّ باللغة العربية وهو بلغة قريش(*) وبغية

(*) تخبرنا الروايات أنه عندما همّ عثمان بجمع المصحف أرسل إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام وعبد الله بن الزبير أن انسخوا الصحف في المصاحف، وقال للرهط =

فهمه نستعين بمعاني الكلمات العربية كما عهدها العرب، وبُغيةَ إدراك خصائصه البلاغيّة لا بدّ لنا من إدراك أساليب البيان في اللغة العربية كما كانت سائدة زمن الرسول. ولقد تمحورت الملاحظات المتصلة بالتركيب البياني للقرآن حول مفهوم «إعجاز القرآن»، وظهرت مجموعة من الكتب والرسائل تبسط هذه الإعجاز وتدافع عنه. وكانت هذه الكتب في واقع الأمر استجابةً لشكوك كانت تساور البعض حول الاعجاز البياني للقرآن. ولقد وجد بين صفوف المعتزلة من لم يقبل فكرة عدم المقدرة على الإتيان بمثل القرآن، مثل عيسى بن صبيح المردار الذي قال «ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً، وبلاغة»[٣٦]. ومن المعروف أنّ أبا العلاء المعري قام بتقليد النظم القرآني. وعندما يشرح الباقلاني الأسباب التي حدت به إلى تأليف كتاب اعجاز القرآن نلمح طرفاً من شكوك أهل عصره في القرآن:

> وقد قل أنصاره (أي أنصار القرآن)، واشتغل عنه أعوانه، وأسلمه أهله. فصار عرضةً لمن شاء أن يتعرض فيه، حتى عاد مثل الأمر الأول على ما خاضوا فيه عند ظهور أمره. فمن قائل: إنه سحر، وقائل يقول: إنه شعر، وآخر يقول: انه أساطير الأولين، وقالوا: لو نشاء لقلنا مثل هذا.. وذكر لي عن بعض جهالهم أنه جعل يعدله ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه... حُكي عن بعضهم أنه زعم أنه وإن كان قد عجز عنه أهل العصر الأول فليس أهل هذا العصر بعاجزين عنه...[٣٧].

والملاحظ أن الكتابات عن الاعجاز القرآني ظهرت بعد جمع القرآن بين دفّتي مصحف، أي بعد أن عزل كظاهرة لغوية تعبر عن نفسها في شكل نصّ محدّد يتمتع بموثوقية يقبلها السواد الأعظم من المسلمين (علمنا شكوك الشيعة بصدد المصحف العثماني). والمشهور أن الرسول نهى عن كتابة أحاديثه حتى لا تلتبس بالقرآن. وهكذا تتضح لنا إشكالية مفهوم «الإعجاز»، فالإعجاز مفهوم يرتبط بمرحلة «ما بعد عزل النص وتنقيته»، إذ أنّه في الواقع دراسة للخصائص الأسلوبية للنص كنص مستقل، قائم بنفسه، وربّما يقول قائل بأن القضية الأساسية ليست قضية إقامة النص كنصّ مستقل وإنما هي مصدر النص. وفي تقديرنا أن حجة المصدر غير قائمة بدليل الأحاديث الإلّهية «كان الرسول ﷺ يلقي أحياناً على أصحابه مواعظ يحكيها عن ربّه عز وجل ليست وحياً منزلاً

= القرشيين الثلاثة ما اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم. (انظر السجستاني، كتاب المصاحف، ص ١٩).

فيسموها قرآناً، ولا قولاً صريحاً يسنده عليه السلام إلى نفسه إسناداً مباشراً فيسموها حديثاً عاديًّا، وإنما هي أحاديث يحرص النبي ﷺ على تصديرها بعبارة تدل على نسبتها إلى الله لكي يشير إلى أن عمله الأوحد فيها حكايتها عن الله بأسلوب يختلف اختلافاً ظاهراً عن أسلوب القرآن. . . تلك هي الأحاديث القدسية، التي تسمى أيضاً إلّهيّة وربّانية»[٣٨] فرغم وحدة المصدر بين القرآن والأحاديث الإلّهية، فإنّ الأسلوب قد افترق. وفيما بعد نجد كاتباً مثل الجاحظ يمدّد مفهوم الكمال البلاغي ليشمل أحاديث الرسول أيضاً «. . . لم يسمع الناس بكلام قط أعمّ نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى، من كلامه (ص) كثيراً»[٣٩].

هذا من حيث الطبيعة البيانية الخاصة التي أسبغها العلماء المسلمون على النص القرآني. بيد أنّ هناك أيضاً الإشكاليات المتصلة باللغة نفسها كأداة تعبيرية، في توصيل المعنى. لقد أبرز «علم المعنى» (Semantics، أو السيمانطيقا كما يعرّبه البعض) المعاصر الإشكالات الكامنة في اللغة كنظام يحاول توصيل تصوّراتنا وما نقصد من معنى، وأبرز مظاهر عجز اللغة ونزوعها الأصيل للابهام والالتباس. فاللغة على أحسن الفروض تعطي طرفاً يسيراً من المعنى، إلا أنها لا تستطيع اعطاء المعنى كله. وإذا اعتبرنا اللغة بمثابة نظام رمزيّ (Code) يقف على طرف منه من يبعث بالرموز (Encoder) وعلى الطرف المقابل من يفك هذه الرموز (Decoder) فإننا نجد أنفسنا بإزاء عملية في غاية التعقيد إذ أن الرموز كثيراً ما تلتبس معانيها وهذا أمر يعود جزئياً لطبيعة الرمز نفسه. وإذا طبقنا ذلك على النص القرآني فإنّنا نجد أمثلة واضحة على صحة ما يذهب إليه علماء المعنى المعاصرين. فهناك رموز في القرآن لا يعرف المفسرون معناها وليس من سبيل لاتفاقهم على أيّ معنى من الممكن أن يلبسوه هذه الرموز، فبعض سور القرآن تفتتح بحروف التهجي («ألم»، «حم»، «كهيعص». . إلخ) وهي مصدر خلاف دائم إذ لا أحد يعرف معناها[٤٠]. وفي معرض الإشارة لله نجد في القرآن تعابير مثل «وجه الله» و«يد الله» وقد أثارت هذه التعابير إشكالات عديدة لمن نزعوا منزع التنزيه التام للألّه ورأوا في ذلك تشبيهاً. وكما نرى فإن أصل المشكلة هو استعمال اللغة، إذ ان للغة منطقها الخاص المستقل الذي يفرض استعمالاته.

ولقد ثارت في تاريخ الفكر الإسلامي قضية هامة فيما يتصل بطبيعة النص القرآني، وهي قضية خلق القرآن. فالقرآن بالنسبة للمسلم هو «كلام الله». ماذا يعني ذلك؟ هل

يعني أن الله يتكلم كما يتكلم البشر ويستعمل لغة البشر؟ نجد في الآية ١٦٤ من (سورة النساء) ﴿**وكلّم الله موسى تكليماً**﴾ كيف تصوّر العقل الإسلامي كلام الله مع موسى؟

«نقرأ في تفسير الطبري عن ثلاثة أوجه لذلك:

١ ـ حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا يحيى بن واضح، قال: حدثنا نوح بن أبي مريم، وسئل: كيف كلم الله موسى تكليماً، فقال: مشافهة.

٢ ـ وفي رواية جزء بن جابر الخثعمة: لما كلم الله موسى بالألسنة كلها قبل لسانه، فطفق يقول: والله يا ربّ ما أفقه هذا، حتى كلمه بلسانه آخر الألسنة بمثل صوته، فقال موسى: يا رب هذا كلامك؟ قال: لا، قال: هل في خلقك شيء يشبه كلامك؟ قال: لا، وأقرب خلقي شبهاً بكلامي، أشد ما يسمع الناس من الصواعق.

٣ ـ وفي رواية كعب يقول: إن الله جل ثناؤه لما كلم موسى، كلمه بالألسنة كلها قبل كلامه، يعني كلام موسى، فجعل يقول: يارب لا أفهم، حتى كلمه بلسانه آخر الألسنة، فقال: يارب هذا كلامك، قال: لا، ولو سمعت كلامي، أي على وجهه، لم تك شيئاً(*)»(٤١).

فحسب التصور الأول نجد أن كلام الله شبيه على الأرجح بكلام البشر. وفي التصور الثاني يبقى عنصر الصوت وتصبح الصواعق أقرب ما يمكن أن يعطي الإنسان صورة تقريبية عن كلام الله، أما في التصور الثالث فإن كلام الله يتجاوز فيما يبدو منطقة اللغة والصوت ويصبح شيئاً لا قِبَل للإنسان به.

اهتم المفكرون الإسلاميون اهتماماً شديداً بمسألة الكلام الإلهي، وقد ظهر تيار بينهم نفى صفة الكلام عن الله وكانت حجتهم أنّ الله لا يشبه الحوادث وتنزيهه يستوجب نفي صفة الكلام. وعندما ظهر المعتزلة وطوّروا مبادىء مذهبهم نفوا عن الله صفات المعاني (القدرة، الارادة، السمع، البصر والكلام) واعتبروا ذلك بمثابة أسماء بالذات وليست

(*) نلاحظ في الروايتين (٢) و(٣) الصيغة الحوارية للحدث. ونلاحظ في هذا الحدث، كما في أحداث كثيرة ترويها كتب التفسير، أن الله يتحدث. ولم يعتبر العلماء المسلمون ما ينسب لله في مثل هذا السياق قرآناً، والملاحظ أن الصياغة لا تعطينا أسلوباً متميزاً لحديث الله. وبما أن الله كلم موسى بلسانه ولم يكن موسى يفهم اللغة العربية فإن الروايات التي ينقلها الطبري هنا تكون في واقع الأمر ترجمة لما قاله الله بلسان موسى، وهكذا يدخلنا نص الرواية في إشكالية أخرى، إذ هل من الممكن أن يترجم كلام الله أم أن فعل الترجمة يحيله لكلام بشري؟

ولذا رفض المعتزلة أن يكون القرآن هو كلام الله وقالوا إن القرآن مخلوق. ولقد الفقهاء، وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل، ذلك الرأي وتمسّكوا بأن القرآن كلام الله فهو غير مخلوق. إلاّ أنّ الفقهاء وقعوا في حيرة من أمرهم إزاء حجة المعتزلة أن القول القرآن غير مخلوق يعني انه قديم، بينما ان الله قديم وبذا يصبح هناك قديمان.

ب ـ المنطق الداخلي للنص القرآني:

يفرد السيوطي في الاتقان في علوم القرآن باباً لمناقشة مسألة «مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتناقض». وهي قضية ما فتئت تشغل المسلمين والمفسرين، وتلقي بظلالها على أي معالجة للقرآن حتى يومنا هذا. دعنا نأخذ بعض الأمثلة التي أثارت مجادلات حادة في التاريخ العقيدي للإسلام.

استعر خلاف شديد بين المسلمين في تفسير الآيتين ٢٢ ـ ٢٣ من (سورة القيامة) ﴿**وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة**﴾. فقد رأى البعض أن المتقين سيسعدون برؤية الله عيانا، وهو أمر استندوا فيه إلى حديث صريح:

> حدثنا عمرو بن عون حدثنا خالد وهيثم عن اسماعيل عن قيس بن جرير قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تُضامّون (لا تتزاحمون ولا تختلفون) في رؤيته[٤٢].

إلا أن البعض رأى غير ذلك ومنهم مجاهد الذي فسر ﴿**إلى ربها ناظرة**﴾ بمعنى تنتظر الثواب من ربها[٤٣]. وقد رأى المعتزلة تعارضاً بين هذه الآية والآية ١٠٣ من (سورة الأنعام): ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾. ولقد قال المعتزلة باستحالة رؤية الله بالأبصار وحملوا ما جاء في (سورة القيامة) محمل التعبير المجازيّ[٤٤].

ولقد أشار البعض للاختلاف بين الآية ﴿**وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون**﴾ (سورة الطور: ٢٥) والآية ﴿**فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون**﴾ (سورة الصافات: ٢٧). وجاء ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» بنظرية عن نفخ الصور مرتين يوم القيامة ليحل هذا التعارض بين الآيتين. وابن قتيبة يلجأ لمنهج «المراحل» هذا ليحل التّعارض بين الآية ﴿**فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان**﴾ (سورة الرحمن: ٣٥) والآية ﴿**فوربّك لنسئلنهم أجمعين عمّا كانوا يعملون**﴾ (سورة الحجر: ٩٢). ويقول ابن قتيبة في

ذلك ﴿إن يوم القيامة يكون كما قال الله تعالى مقداره خمسين ألف سنة﴾ (سورة المعارج: ٤)، ففي مثل هذا اليوم يسألون وفيه لا يسألون»[٤٥].

ولعل أخطر قضية أثيرت بصدد هذا التعارض هي قضية القول بالقدر والقول بالجبر (أو التخيير والتّسيير). ففي القرآن ما يدلّ صراحة على أن الانسان مخير وفيه ما يدل صراحة على أنّه مسير. وإذا قرأنا (سورة التكوير) وجدنا الموقفين في السورة نفسها. ففي الآيتين ٢٧ و٢٨ نقرأ ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين، لمن شاء منكم أن يستقيم﴾. وتقول الروايات إنه عندما سمع عمر بن هشام ذلك قال: ذاك إلينا، إن شئنا استقمنا، وإن شئنا لم نستقم. وما لبث أن جاءت الآية ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ (آية: ٢٩).

تبلور موقف حرية الانسان فيما بعد في موقف القدرية الذين أخذ عنهم المعتزلة. ذهب المعتزلة إلى أن «العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً»[٤٦]. ولقد قابل الموقف المعتزلي موقف آخر هو الموقف «الجبري» وهو يذهب إلى «أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً»[٤٧]. وهكذا، اعتماداً على نصوص القرآن ظهر موقفان متناقضان غاية التناقض ومتضادان غاية التضاد.

وفي ظل استشراء هذا الجدال والتناقض والنزاع الذي أصاب العقل الإسلامي بإزاء فهم القرآن وما يحويه من أفكار كان من الطبيعي أن يبرز موقف توفيقي يحاول المصالحة بين هذه المواقف المتضاربة. وأحد ممثلي هذه التوفيقية هو عبيد الله بن الحسن الأنباري (المتوفى عام ٨٧٤ م) الذي عبّر موقفه عن قبول تام وتعدّدي لكل ما اصطرع من أفكار ومذاهب. ويقول الأنباري «إن القرآن يدلّ على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب. فمن قال بهذا مصيب، ومن قال

بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين»[٤٨]. ويذهب الأنباري بتوفيقيته أبعد فيقول «فكل من سمّى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأنّ القرآن قد دلّ على كل هذه المعاني»[٤٩].

إن نظرة الأنباري هذه ربما تبدو غريبة، إلا أنّ لها ما يبررها على ضوء واقع النص القرآني. ومجمل تاريخ الفرق والمدارس الإسلامية حتى عصرنا هذا يؤكد صحة ما ذهب إليه. وبذا فإننا إذا بحثنا عن معنى النص القرآني اعتماداً على اللغة فإننا سنجد المعنى ونقيضه، وبتطوير العلماء المسلمين لوسائل التأويل وطرائقه، فإننا نجدهم يتوصلون للنتائج التي يريدونها ويسندون بها مواقفهم المذهبية.

ج ـ علاقة النص القرآني بالواقع التاريخي:

ربما يكون المدخل الملائم لفهم الإشكالية التي طرحها الأنباري أعلاه هو فهم علاقة النص القرآني بالواقع التاريخي. فالنص القرآني لم يأت دفعة واحدة وإنما عبر فترة امتدت ثماني عشرة أو عشرين سنة. وبذا فإننا نجد العلاقة وثيقة بين النص والواقع اليومي والتاريخي لزمن الرسول. فما يعرض للرسول في حياته اليومية من الممكن أن ينعكس على القرآن. فمن الممكن أن يعرض للرسول حدث على المستوى الفردي ويجد ذلك الحدث مكانه في النص القرآني. ونمثل لذلك بما قاله رجل معيراً الرسول بأنه أبتر أي ليس له ولد ذكر (تختلف الروايات الإسلامية في تحديد هذا الرجل فبعضها يذهب إلى أنه العاص ابن وائل السهمي وبعضها يذهب إلى أنه عقبة بن أبي معيط وبعضها يذهب إلى أن المعني هو جماعة من قريش). وتقول الروايات إن هذا الرجل قال: أنا شانىء (شنأ: أبغض) محمداً، وهو أبتر ليس له عقب. ويجيء القرآن ليقول ﴿**إن شانئك هو الأبتر**﴾ (سورة الكوثر: ٣). ونلاحظ هنا أن الآية القرآنية فيها رد مباشر ينعكس حتى على مستوى صياغتها اللغوية[٥٠]. وهناك إمكانية أخرى وهي أن يتصل الحدث بحياة الرسول العائلية وما يعرض له في إطارها. نقرأ في الطبري بصدد تفسير الآية ﴿**يا أيها النبي لم تحرّم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم**﴾ (سورة التحريم: ١):

حدثني محمد بن عبد الرحيم البرقي، قال: حدثني ابن أبي مريم قال: حدثنا أبو

غسان، قال: حدثني زين بن أسلم «ان رسول الله ﷺ أصاب أم ابراهيم (مارية، مملوكته القبطية) في بيت بعض نسائه؛ قال: فقالت: أي رسول الله في بيتي وعلى فراشي؟ فجعلها عليه حراماً؛ فقالت: يا رسول الله كيف تحرم عليك الحلال؟ فحلف لها بالله لا يصيبها، فأنزل الله عز وجل **﴿يا أيها النبي لم تحرّم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضاة أزواجك﴾**. قال زيد فقوله أنت علي حرام لغو»[٥١]

ومن الممكن بالطبع أن يكون هذا الحدث حدثاً عاماً يتصل بهموم الجماعة المسلمة. في الحديث عن الآية **﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلّا زانٍ أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾** (سورة النور: ٣) يقول المفسرون «قدم المهاجرون إلى المدينة وفيهم فقراء ليس لهم أموال وبالمدينة نساء بغايا مسافحات يكرين أنفسهن وهن يومئذ أخصب (أغنى) أهل المدينة، فرغب في كسبهن ناس من فقراء المهاجرين فقالوا: لو أنا تزوجنا منهن فعشنا معهن إلى أن يغنينا الله تعالى عنهن. فأستأذنوا النبي ﷺ في ذلك فنزلت الآية»[٥٢].

وعندما نقرأ كتب التفسير نلحظ ذلك التداخل الشديد بين الخاص والعام في سيرة الرسول وعصره وبين آيات القرآن، كما نلحظ أيضاً التداخل الوثيق بين اهتمامات عصر الرسول ومعارفه وآيات القرآن. فعصر الرسول كان عصراً يحفل بمعتقدات معينة مثل الاعتقاد في السحر والكهانة والإيمان بوجود الجنّ. ويبدو أن اتصال المسلمين بباقي الأمم عقب قيام امبراطوريتهم قد زعزع هذه المعتقدات وبرز ذلك في موقف المعتزلة:

يثير المعتزلة حرباً طاحنة لا هوادة فيها على كل نوع من الإيمان بالخرافات والعجائب مما ربما سمح به أهل السنّة، أي لم يعدوه في دائرة الخرافات. فهم يربطون بالرفض الحاسم، الذي يواجهون به العقائد الشعبية من جهة المبدأ، الاتجاه إلى استئصال هذه العقائد من القرآن، ويفسرون آيات الكتاب القائمة على مثل هذه التصورات تفسيراً مطابقاً للعقل... وتمرد المعتزلة في حرية دون حيطة على الإيمان بالسحر والكهانة وما يتصل بذلك من الخرافات، على الرغم من أنهم يقعون بذلك في معارضة ليس فقط مع أحاديث قوية الاسناد تتحدث عن تأثير السحرة على النبي ﷺ ويبدو منها أن إمكان ذلك التأثير جائز، بل كذلك مع آيات من القرآن قوية الدلالة... ومن التصورات التي رفضها المعتزلة أو على الأقل جماعة من كبار من يمثلون مذهبهم وقد نالت اعترافاً عاماً في الإسلام، بعض الآراء المتصلة بالإيمان بوجود الجن وتأثيرهم في أعمال المجتمع الإنساني. وقد أخذ الإسلام هذه الأفكار من الجاهلية السابقة وأدخلها في دائرة تصوراته على طريقته. وقد ورد في القرآن نفسه

إثبات وجود هذه الطبائع وروى الحديث اتصالها بالنبيّ ﷺ. وعلى الرغم من ذلك لم ينل تصور وجودها تأييداً عقدياً دقيقاً في الإسلام بمقدار الاعتقاد بوجود الملائكة وتحققها(٥٣).

إلا أن مزاج ابن حزم الأندلسي استنكر هذا الموقف واعتبر الايمان بالجن من المسائل الأصولية التي يوجب نكرانها التكفير:

> لم ندرك بالحواس ولا علمنا وجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها . . . فمن أنكر الجن أو تأول فيهم تأويلاً يخرجهم به عن هذا الظاهر فهو كافر مشرك حلال الدم والمال(٥٤).

ومن الطبيعي أن يقترب منحى بعض المجددين من المفكرين الإسلاميين في عصرنا هذا من موقف المعتزلة، فها هو محمد عبده يقرر تبني لغة العلم الحديث ويذهب إلى أن المقصود بالجن هو الميكروبات المسببة للأمراض(٥٥).

وتتجلى تاريخية النص القرآني على مستويين: أ ـ مستوى تاريخية تتصل بحدث محدد فيضحي مجالاً لاستجابة القرآن، ب ـ مستوى تاريخية تتصل بمعارف عصر الرسول وروحه واتجاهاته في مجال التشريع والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي إلخ. ويبرز النص خاصية معينة إزاء كل مستوى، فبإزاء المستوى الأول يمكننا اعتباره نصّاً مُقْفلاً، بمعنى أن مغزاه يتعلق تعلقاً أصيلاً بالحدث المحدد الذي ولّده؛ أما بإزاء المستوى الثاني فيمكننا اعتباره نصاً مفتوحاً، كما رأينا في مناقشات المعتزلة بشأن السحر والجن وكما نرى اليوم في كتابات الإسلاميين التي تتناول معارف عصرنا وتقارنها بمعارف عصر القرآن وتقترح العودة لأشكال الحكم والتشريع التي كانت سائدة في مجتمع الجزيرة العربية آنذاك. إلا أن المفكرين الإسلاميين قد نزعوا دائماً لاعتبار النص القرآني مجالاً مفتوحاً بجمله، فحتى الآية التي تصدر عن حدث خاص تصبح ذات مغزى عام تشارك فيه الأمة بأجمعها. ولا شك أن هذه قراءة ممكنة ومشروعة للنص إلا أنها يجب أن تتأسس على القراءة التاريخية للنص.

خلاصة:

إن قدسية النص القرآني ومركزيته في الثقافة الإسلامية قد جعلت الاجراءات والأسئلة المطبقة على دراسة باقي النصوص وبالتالي الدراسة العلمية للقرآن أمراً محوطاً

بالكثير من الريبة والحساسية. إلا أننا نعيش في عصر لا يبرح يطرح الأسئلة ولا يفتأ يشحذ أدواته التحليلية ويخضع كل الظواهر للاختبار والفحص والتأمل. ولقد أخضع عصرنا هذا كل النصوص - دينية كانت أم أدبية أم فلسفية... إلخ - للفحص والتقويم باحثاً أصول هذه النصوص وتاريخها ومحتواها إلخ.

ومثل هذا النشاط الفاحص دليل مبين على مدى ما تتمتّع به أي ثقافة من حيوية فكرية ومن مقدرة على استكناه أصولها وتصوراتها استكناها يبعد بها عن التعصب والجمود ويفتحها فتحاً متصلاً على منابع الحركة والتجدد في داخل الثقافة الإنسانية. وفي عصرنا هذا، وبحيويته وتشابكه، فإن كل النصوص قد تجاوزت محليتها ولم تعد ملكاً لثقافاتها الأم. وبذا فإن دراسة النص القرآني لم تعد حكراً على المجتمعات الإسلامية وحدها وبات النص القرآني نصّاً مفتوحاً لتمحيص مختلف أساليب الدارسين المتخصصين في شتى أنحاء مراكز البحث في العالم يطبقون عليه مختلف مناهج التقويم النصّي، ويطرحون مختلف الأسئلة المتصلة بأصول القرآن وعلاقته بالحالة الفكرية في عصره، بجمع القرآن وطبيعة النصّ الذي بين أيدينا، بلغة النص القرآني ومعانيها، بمستويات النص من وجهة نظر المعنى، بعلاقة النص بعصره وما تلاه من عصور إلخ. هذه أسئلة لن ينتظر الدارسون العلماءَ المسلمين ليطرقوها وإنما سيطرحونها ويجوسون في المصادر الأولية والثانوية حتى يجدوا الاجابة عليها. وسيكون الدارس الإسلامي عندئذ بإزاء تحدٍّ لا يستطيع الاستجابة له بالصياغات الإنشائية والتنميق الأدبيّ (الذي أنتج عملاً ضخم الحجم مثل في ظلال القرآن للسيد سيد قطب وإن كان محدود القيمة الفكرية) وإنما لا بد أيضاً من إعمال الفكر والمنهج. عندئذ يجد الدارس الإسلامي أن المنهج يحتاج إلى الصرامة العلمية والاتساق الداخلي وأنه لا يمكن أن يلجأ للاجتزاء والتعميم وإقامة سياجات من الاجراءات الاستثنائية، وهي أمور تطبع جل كتابات المفكرين الإسلاميين المعاصرين وتضع هذه الكتابات بالتالي في دائرة الدعاية الايديولوجية والسياسية التي لا صلة لها بأيّ مجهود فكري صارم ومنظم. هذا هو السبيل في تقديرنا لتقويم التراث الإسلامي العربي تقويماً علمياً ينأى عن التعصب والتحامل وإرهاب العقل والغوغائية.

محمد أحمد محمود

[كلية الآداب، جامعة الخرطوم]

الهوامش:

(١) أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢٤، القاهرة: بدون تاريخ، ص ١٧.
(٢) انظر المصدر السابق، ص ١٥.
(٣) مقتبس عن قواعد التحديث للقاسمي في علوم الحديث ومصطلحه لصبحي الصالح، بيروت: ١٩٦٥، ص ٣٠٢.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: ١٣٠٩ هـ، ص ٩٢.
(٦) عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، القاهرة: ١٩٦٦، ص ١٠٢.
(٧) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٨) الحافظ أبو بكر السجستاني، كتاب المصاحف، القاهرة: ١٩٣٦ هـ، ص ١٠.
(٩) المصدر السابق، ص ١٥ ـ ١٦.
(١٠) انظر كتاب المصاحف، ص ٨١ ـ ٩١.
(١١) المصدر السابق، ص ٥٠ ـ ٥١.
(١٢) المصدر السابق، ص ٥٣.
(١٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(١٤) المصدر السابق، ص ٥٤ ـ ٦٣.
(١٥) المصدر السابق، ص ٧٣ ـ ٧٧.
(١٦) المصدر السابق، ص ٨٣ ـ ٨٤.
(١٧) المصدر السابق، ص ٨٥.
(١٨) المصدر السابق، ص ٨٧.
(١٩) جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، القاهرة: ١٩٥١، ص ٦٠.
(٢٠) يمكن الرجوع لـ كتاب المصاحف لمن شاء التوسع في هذا الموضوع تحت «باب اختلاف مصاحف الأمصار التي نسخت من الامام»، ص ٣٩ ـ ٤٩.
(٢١) المصدر السابق، ص ٧.
(٢٢) تفسير الطبري، ج ١٨، القاهرة: ١٩٥٤، ص ١١٠.
(٢٣) كتاب المصاحف، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٢٤) عبد القاهر البغدادي، مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة: ١٩٢٤، ص ١٦٩.
(٢٥) احسان الهي ظهير، الشيعة والقرآن، لاهور: ١٩٨٣، ص ٣١.
(٢٦) أ. جولدتسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة: ١٩٥٥، ص ٢٩٤.
(٢٧) الاتقان، ج ٢، ص ٢٥.
(٢٨) الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: بدون تاريخ، ج ١، ص ١٢١.
(٢٩) تفسير الطبري، ج ١، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.
(٣٠) مصطفى، زيد، النسخ في القرآن، القاهرة: ١٩٦٣، ص ٢٨٣.
(٣١) تفسير الطبري، ج ١، ص ٤٧٤.
(٣٢) المصدر السابق، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥.
(٣٣) المصدر السابق، ص ٤٧٤.

(٣٤) عبد الصبور شاهين، **تاريخ القرآن**، ص ٢٤١.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٢٤٢.
(٣٦) **الملل والنحل**، ج ١، ص ٦٩.
(٣٧) أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، القاهرة: بدون تاريخ، ص ٥ ـ ١١.
(٣٨) صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، ص ١١.
(٣٩) الجاحظ، **البيان والتبين**، القاهرة: ١٩٦١، ج ٢، ص ١٧ ـ ١٨.
(٤٠) انظر **الاتقان**، ج ٢، باب «المحكم والمتشابه».
(٤١) تفسير الطبري، ج ٦، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٤٢) البخاري، **كتاب التوحيد**، باب «وجوه يومئذ ناضرة».
(٤٣) تفسير الطبري، ج ٢٩، ص ١٩٢.
(٤٤) **الفرق بين الفرق**، ص ٩٥.
(٤٥) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، القاهرة: بدون تاريخ، ص ٤٦.
(٤٦) **الملل والنحل**، ج ١، ص ٤٥.
(٤٧) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٤٨) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت: ١٩٨٥، ص ٤٦.
(٤٩) المصدر السابق، ص ٤٧.
(٥٠) تفسير الطبري، ج ٣٠، ص ٣٢٩.
(٥١) المصدر السابق، ج ٢٨، ص ١٥٥.
(٥٢) أبو الحسن النيسابوري، أسباب النزول، ص ٢٣٦.
(٥٣) **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص ١٦١ ـ ١٦٥.
(٥٤) ابن حزم الأندلسي، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: ١٣٢١ هـ، ج ٥، ص ١٢.
(٥٥) **المنار**، ج ٩، ص ٣٣٥.

حليم بركات

الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر: تحليل اجتماعي

سأركّز في هذه الدراسة على طبيعة العلاقة بين الاسلام والسلطة في المجتمع العربي المعاصر، غير ان تحليل هذه العلاقة من زاوية علم الاجتماع الديني تقتضي ان نرى الامور في إطارها العام. أقصد بذلك اطار علاقة الدين بشكل عام بالسلطة في مفاهيمها السياسية والإجتماعية والثقافية. يبدأ تحليلنا بمقولة وظائفية الدين في الحياة اليومية في محاولة لتحديد الادوار التي يلعبها في الصراع الاجتماعي والسياسي. وقد تبين لنا من خلال التحليل الاجتماعي ان الدين يخدم عدة وظائف في المجتمع. فيما يتعلق بالمجتمع العربي بشكل خاص نجد ان الدين يُستخدم في كثير من الاحيان كأداة سيطرة من قبل الطبقات الحاكمة، أو كأداة تحريض ومجابهة من قبل قوى الطبقات المتوسطة الناشئة وخاصة في أزمنة انحلال المجتمع المدني، أو كأداة مصالحة وتوافق مع الواقع الأليم من قبل الطبقات المسحوقة في أزمنة العجز.

ومما سنحاول إثباته في هذه الدراسة ان سلطة الدولة وطبقاتها الحاكمة تكون على أشدها حين تسود عملية استخدام الدين كأداة سيطرة، وتنشغل الطبقات الوسطى بمهمات تدبير معيشتها اليومية وتحسين أوضاعها الاقتصادية منصرفة عن المشاركة السياسية، وتلجأ الطبقات المسحوقة الى الدين مستمدة منه العزاء والصبر فتتصالح مع واقعها وتنتهي الى الاستكانة منتظرة فرصة تاريخية ما تتبدل بها المعادلات القائمة.

في سبيل ان نتابع هذه المناقشة وندلل على صحة هذه المقولات، أرى ان اقدم ثلاث ملاحظات منهجية. أولى هذه الملاحظات تتعلق بالتمييز بين التحليل المثالي والتحليل

الاجتماعي بالنسبة لمعالجة مسألة العلاقة بين الدين والسلطة. يتبع الفقهاء والمستشرقون والمنظرون للحركات والجماعات الدينية منهج التحليل المثالي منطلقين من النصوص الدينية خارج محتواها الاجتماعي والتاريخي ويتوصلون بالتسلسل المنطقي المجرد الى استنتاجات راسخة نظرية بحتة. ومثالاً على ذلك ان المستشرق غستاف فون غرونيبوم توصل انطلاقاً من النصوص ومستعيناً بكتابات الماوردي (ت. ١٠٥٨م) وابن تيمية (ت. ١٣٢٨م) الى ان جوهر بنية الحكومة الاسلامية هو كما يلي:

١ ـ ان هدف الانسان هو خدمةالله، اي العبادة.
٢ ـ ان العبادة التامة تقتضي قيام امة منظمة من المؤمنين.
٣ ـ يحتاج وجود هذه الامة الى حكومة.
٤ ـ هدف الحكومة الاساسي هو جعل العبادة ممكنة والالتزام بمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتحد الشريعة من نفوذ الدولة التنفيذي والقضائي.

بناء على ذلك يتساوى جميع المسلمين امام الشريعة، ويتعذر على غير المسلم ان يكون عضواً تاماً في أمة المؤمنين الحقيقيين. اما على صعيد مهمات الحكومة فتتلخص بثلاث: حماية الامة الاسلامية تجاه العالم غير الاسلامي، وحماية الامة ضد الانقسام والبدع، وتطبيق الشريعة[١].

ويتوصل الى مثل هذه الاستنتاجات باتباع التحليل المثالي البرت حوراني في كتابه الشهير الفكر العربي في عصر النهضة من خلال عرضه للدولة الاسلامية، كما يتوصل اليه الخطاب الاسلامي لدى حركة الاخوان المسلمين وغيرها من الجماعات الاسلامية اليمينية فيقول سيد قطب «لا حاكمية» الا الله، ولا شريعة الا من الله ولا سلطان لأحد على أحد، لان السلطان كله لله» وكل مجتمع «لا يخلص عبوديته لله وحده» يكون مجتمعاً جاهلياً[٢]. ويؤكد حسن الترابي ان الدولة الاسلامية تشكل نموذجاً دائماً تاماً لجميع الازمنة، وان «جميع الحياة العامة في الاسلام هي دينية... وظيفتها ان تتبع عبادة الله كما تتجسد في الشريعة... والدولة الاسلامية ليست دولة قومية لان الولاء الاخير هو لله. وبالتالي للأمة».

أما منهج التحليل الاجتماعي فيدرس الدولة ـ بما فيها الدولة الدينية ـ في محتواها الاجتماعي والتاريخي وبضوء العلاقات والتناقضات الاجتماعية والمواقع التي تشغلها الطبقات والجماعات في البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية. ولن نتمكن من فهم دور الاسلام أو

أي دين آخر في المجتمع والدولة إلا حين نستطيع فهم دور المجتمع في نشأة الدولة والدين. إننا نبدأ بالمجتمع الذي يصيغ هذه المؤسسات على شاكلته ومثاله وانطلاقاً من حاجاته وتناقضاته. بكلام آخر، تكون نقطة البداية في تحليلنا بمعرفة تأثير الواقع الاجتماعي على الدين والدولة معاً باعتبارهما تعبيراً عن نزعات تنبثق من الحياة الاجتماعية نفسها وتمثل القوى الاجتماعية المتصارعة. ليس الدين هو مفتاح فهم المجتمع، بل على العكس، إن المجتمع هو مفتاح فهم الدين. لذلك نجد أن الاسلام أو أي دين آخر تختلف معانيه باختلاف البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وباختلاف الازمنة والمجتمعات والوقائع. مثل هذا التحليل الاجتماعي يستمد مبادئه من علم اجتماع المعرفة. إن كيفية تفسير المسلمين لدينهم تتنوع بتنوع مواقعهم في البنى الاجتماعية ـ السياسية ـ الاقتصادية. من هنا أهمية التشديد على تحليل السلوك الديني الفعلي في الحياة اليومية وعدم الاكتفاء بتحليل النصوص.

أما الملاحظة المنهجية الثانية فتقتضي في دراستنا هذه أن نميّز بين السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية. كثيراً ما نفهم السلطة بمعناها السياسي فحسب فنحددها على أنها الدولة والحكومة والحكام والمؤسسات والادارات البيروقراطية والاحزاب. هنا نذهب أبعد من هذا المفهوم الضيق لنتناول السلطة أيضاً بمفهومها الاجتماعي والثقافي مشددين في الوقت ذاته على أهمية إدراج القوى الاجتماعية الفاعلة (أي السلطة كما تتمثل بالطبقات الاجتماعية والمؤسسات الدينية والقبيلة والعائلة والوجاهة والزعامة الخ) ورموز السلطة في الثقافة (القيم، المعاني). ويكون لهذا التمييز أهمية خاصة حين نتناول الدين والسلطة إذ نجد علاقة حميمة بين الدين والطبقات والعائلة وبين القيم الدينية والقيم المستمدة من الواقع الطبقي والقبلي. بل كثيراً ما تغلب القيم الطبقية والقبلية على القيم الدينية عند حدوث تعارض بينها. وفي المجتمع التقليدي كثيراً ما يكون هناك تكامل بين هذه القيم مهما تنوعت مصادرها وأصولها. إن هذه مجتمعة هي التي تشكّل الثقافة السائدة كما يظهر جلياً من خلال التنشئة في الحياة العربية. ومثالاً على ذلك أن قيم الطاعة تبدأ في العائلة وتترسخ في المدرسة والمؤسسة الدينية. وهكذا تترسخ القيم العمودية التي منشأها العائلة إذ يجري التمييز بين أفرادها على أساس الجنس (امرأة ـ رجل) والعمر (الكبار ـ الصغار).

كي نفهم علاقة الدين بالسلطة، لا بد من التعمق في فهم المعتقدات الدينية المتعلقة بالسلطة مباشرة وغير مباشرة. انها هي التي تؤلف مع المعتقدات العائلية تلك الثقافة السائدة التي تمنح السلطة السياسية أهم أسس شرعيتها خاصة في المجتمعات التقليدية.

من هنا صورة الحاكم ـ الأب، ونشوء الطبقة الحاكمة التي تسيطر على السياسة بفعل سيطرتها على الاقتصاد وامتلاكها الوجاهة الاجتماعية، والتراتب الطبقي المتصل بالقيم والعلاقات والقيم العمودية بين أفراد وجماعات وفئات غير متساوية في مواقعها وحقوقها وواجباتها. ويبدو واضحاً خاصة في هذا الوقت أن المفاهيم السائدة في الخطاب العربي الحالي كالتراثية والاصالة هي في صلب الدمج بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بمدى تميز الاسلام عن الاديان الاخرى وبمصدر هذا التميز. تكاد الادبيات الاستشراقية أن تجمع على مقولة تميز الاسلام عن الاديان الاخرى وخاصة المسيحية واليهودية من حيث كليته وشموليته واهتمامه أو انشغاله بأدق الجزئيات حتى انه «ليس هناك أي شيء مهما كان صغيراً وشخصياً وحميماً لا يحتاج إلى تدبير إلهي. مثل هذا التوجه، فيما يطقسن الحياة طقسنة كاملة، يعطي أهمية لاقل الامور أهمية ويجعلها مقدسة كالتأكيد على أبدية النظام . . . مثل هذا التوجه يقود بالضرورة الى تقدير الثبات. الله هو فوق التغير وهكذا نظامه»[٤].

في الوقت الذي قد تُشغل المؤسسة الدينية المؤمنين بأدق الجزئيات كما سنرى فيما بعد حين ننظر في مسألة استخدام الدين كأداة سيطرة، نرى (بصرف النظر عن صحة هذا الاستنتاج المنطقي على صعيد نظري) ان النظام الديني يختلف باختلاف المجتمعات والازمنة ولا يمكن أن يكون فوق التغير حين تتغير البنى الاجتماعية والاقتصادية. بكلام آخر ليس النظام الديني الاسلامي واحداً في الامس واليوم وفي مختلف البلدان التي تسمى اسلامية. وقد طرح أحد علماء الانتربولوجيا هذا التساؤل مبيناً الاختلاف الكبير بين المجتمع المغربي والمجتمع الاندونيسي مما قاده الى القول بعدم جدوى وصف هذين البلدين كبلاد «اسلامية» باعتبار ان هذه البلدان وجدت قبل الاسلام فأثّرت به كما اثر بها[٥].

توسعنا في إبداء هذه الملاحظات المنهجية باعتبارها في صلب فهمنا للعلاقة بين الدين والسلطة وتمهيداً في الوقت ذاته لمعالجة الجوانب الاساسية من هذه العلاقة كما نلاحظها في الواقع العربي المعاصر. فيما يلي من هذه الدراسة سنحاول تحديد هذه الجوانب الاساسية من خلال ثلاث مناقشات حول استخدام الدين كأدوات فعّالة في الصراع القائم، ومقارنة الدولة العلمانية والدولة الثيوقراطية، والاغتراب في الدين.

بعض وظائف الدين الاساسية في الصراع السياسي: أدوات السيطرة والتحريض والمصالحة

تستخدم القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الدين في دعم مصالحها الخاصة وتفسّره حسب اهوائها ومواقعها فتتنوع الاستخدامات والتفسيرات والتطبيقات لدرجة التناقض ضمن الدين الواحد. يحدث هذا خاصة في المراحل الانتقالية واشتداد الازمات والصراعات الخارجية والداخلية. استخدم الاسلام كما استخدمت الاديان الاخرى من قبل السلطات والطبقات الحاكمة والاحزاب والجماعات والافراد لمصالحها الخاصة معززة مواقفها بالنصوص الدينية مشددة على بعضها ومهملة لبعضها الآخر في عملية انتقائية مغرضة. وليس في الامر غرابة فالدين يفسّر دائماً من قبل الجماعات والطبقات والافراد حسب مواقعها في البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية ومن منظورات أيديولوجية محددة.

وإذا ما درسنا هذه الاستخدامات والتفسيرات في إطار علاقة الدين بالسلطة في هذه المرحلة الانتقالية من تطور المجتمع العربي المعاصر قد نتمكن من تحديد عدد كبير منها. في رأيي ان هناك على الاقل ثلاثة استخدامات اساسية في الوقت الحاضر، وأقصد بذلك أن الإسلام يستخدم الآن كأداة سيطرة، أو أداة تحريض، أو أداة مصالحة مع الواقع الأليم الذي تعيشه الجماعات والطبقات المسحوقة.

١ ـ **استخدام الدين كأداة سيطرة**: تستخدم بعض الأنظمة السياسية والطبقات الحاكمة الاسلام كأداة فعّالة في تثبيت شرعيتها وسيطرتها. وربما يمكننا أن نقول إن السلطة تمكّنت أن تسيطر على الدين منذ معاوية وتحوله إلى أداة في خدمتها وليست بالضرورة في خدمة الأمة ولأهداف سياسية اقتصادية وليس في سبيل العبادة. وفي العصر الحديث لم تكتف السلطات في تدعيم سلطتها على الجيوش والاحزاب الموالية والحماية الاجنبية. بل استخدمت أيضاً القبلية والدين والطائفية في تعزيز شرعيتها والقضاء على المعارضة الداخلية مقرنة خوف الله بخوف السلطة. في مصر استولى محمد علي على المؤسسة الدينية وجعل العلماء موظفين في مجالات التنشئة السياسية ومحاربة أعدائه ووسيلة للعلاقات العامة. تذكر المؤرخة عفاف لطفي السيد أن عالماً في الازهر هو الشيخ خليل ابن احمد الرجبي وضع بإشارة من سيده كتاباً عنوانه تاريخ محمد علي خصص فيه فصلاً حول خدمة الجيش واستعان بنصوص من القرآن والحديث ليظهر ان الجندي الذي يموت في المعركة يذهب الى

الجنة[٦]. وتأسست في عدد من البلدان العربية الاخرى أسر حاكمة على أساس تحالف قبلي - ديني متين كما يتجلى في الوهابية والسنوسية والمهدية وغيرها.

هذه أمثلة لظواهر نعرفها جيداً ويكفي أن نشير الى الحكم في المملكة العربية السعودية لنعرف مدى ومجالات استعمال الدين في الداخل والخارج في عملية السيطرة السياسية. المهم هنا هو ان نبحث بمصادر قدرة الدين على ضبط الشعب وتطويعه، فقد برهن الدين على فعاليته القصوى في هذا المجال لاسباب عديدة تشمل ما يلي:

أولاً، في حين يمكن مناقشة القوانين المدنية باعتبار انها من صنع الانسان ويفترض بها الخطأ أو الصواب بضوء التجارب الانسانية والنتائج العملية. تكاد تتعذر مثل هذه المناقشة في حالة الشرائع الدينية باعتبار انها تمثل الارادة الالهية وتصدر عن الله وليس الانسان. بذلك يمكن للحاكم أن يدّعي أنه ينفّذ ارادة الله في عباده. نشرت جريدة الشرق الاوسط السعودية في عددها الصادر في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٨٠ رداً لأحد كتابها جاء فيه:

«سبق لي وأن كتبت موضوعاً... تحت عنوان «الرجال قوامون على النساء». وبعد مدة... فوجئت ببعض الاقلام النسائية تعترض على ما كتبته وتهاجمني وقد حاولت التزام الصمت. ولكن يبدو ان الامر قد زاد عن حده... فوجدت نفسي مضطراً للرد... بالمختصر المفيد... أقول لجميع اللواتي اعترضن... نعم «الرجال قوامون على النساء» شئتم أم أبيتم، وهذا قول الخالق عز وجل وليس قولي أنا فلماذا الاعتراض على قوله الله؟!».

ثانياً، تفقد القيم والشرائع الدينية نسبيتها وتصبح مطلقة أزلية حين نعتبر أن مصدرها الله وليس المجتمع الانساني. ويقود المطلق الازلي بالضرورة الى الانغلاق والحرفية وعدم التسامح وتسويغ العقاب الشديد خاصة في الازمات السياسية والاجتماعية.

ثالثاً، يتحول الدين بتطور الزمن الى مؤسسة ذات مصالح وامتيازات خاصة فترتبط بالنظام السائد، وتنشأ نتيجة لهذا الارتباط طبقة متميزة من العلماء حتى حين لا يقر الدين نظرياً قيام مثل هذه الطبقة. ويفترض ان الحاكم يجب أن يخضع للشريعة كما يفسرها العلماء، ما حصل فعلاً ان العلماء شكّلوا طبقة وخضعوا للحاكم في غالبية الحالات وفسروا النصوص الدينية من منظور الطبقات الحاكمة. لقد أسهم العلماء منذ الماوردي وابن تيمية (بل وقبل ذلك) في ترسيخ فكرة طاعة الحاكم بحجة الخوف من الفتنة فقيل ان الخليفة او السلطان «هو ظل الله في بلاده وظله الممدود على عباده»، و«إمام عادل خير من مطر وابل

وإمام غشوم خير من فتنة تدوم»، و«طاعة الائمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله»، و«اذا كان الامام عادلاً فله الاجر وعليك الشكر وإذا كان الامام جائراً فله الوزر وعليك الصبر»، الخ[٧].

لقد استخدم الحكام العلماء لأهداف سياسية، وتعاون هؤلاء باندفاع ودون تردد انطلاقاً من مصالحهم وامتيازاتهم. حديثاً، تمكّن السادات أن يحصل بسهولة على فتوى من الازهر تدعم سياسة كامب ديفيد. وفي إطار محاربة العروبة من قبل الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية، نشر الشيخ عبد العزيز بن باز، كتاباً بعنوان **نقد القومية العربية على ضوء الاسلام والواقع**[٨] تحدث فيه عن «تنظيم العلاقات التي بين الراعي والرعية» (ص٤) وأكد ان «الدعوة الى القومية العربية. . . دعوة باطلة وخطأ عظيم ومنكر ظاهر وجاهلية نكراء وكيد سافر للاسلام وأهله» (ص١٣) وانها «معول غربي استعماري» (ص١٦) دون أن يوجه نقداً واحداً للولايات المتحدة رغم الدور الذي تلعبه في بلاده، ويصف اللغة العامية التي يتكلمها الشعب بـ«لغة الرعاع» (ص٦٦).

رابعاً، تقترن الثقافة الدينية الرسمية بالثقافة السائدة وتتكامل وحدوية الله مع وحدوية الأب في العائلة ووحدوية الحاكم في النظام السياسي. وقد وجدت في دراسة ميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الشباب في لبنان ان الولاء للعائلة والولاء للدين لا يشكلان مرحلتين في تطور الوعي الانساني. على العكس، يتكامل الولاءان ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من الوعي التقليدي بجميع أبعاده. اظهرت النتائج انه كلما ازداد الاندماج في العائلة ازداد التدين والولاء الطائفي. وبين أهم أوجه التكامل ما توصلنا اليه من وجود تشابه بين صورة الأب وصورة الله في أذهان المؤمنين من مختلف الاديان، وتحول الدين إلى الطائفة التي هي قبيلة[٩].

خامساً، كثيراً ما يستند الايمان الديني الى عاطفة الخوف من قوى مجهولة لا يقوى الانسان على فهمها والتحكم بها. يقول لنا عدد كبير من منظّري الطبقات الحاكمة أن الشعب يُحكم فقط عن طريق الاحساس بقوى مخيفة غامضة تهدده فيسعى لاسترضائها واكتساب رحمتها.

قديماً قال أرسطو ان الدين يرى ان الجماهير لا يمكن السيطرة عليها عن طريق الاقناع بل عن طريق الرعب الغامض والمخاوف المأساوية. ويعلق مونتسيكو بأن المشرّعين الرومان أرادوا أن يوحوا للشعب الذي لا يخاف شيئاً بالخوف من الآلهة واستخدموا هذا الخوف في

توجيهه حيث أرادوا[١٠]. من هذا المنطلق ذاته يقول بعض المفكرين العرب المحافظين من أمثال عباس محمود العقاد وتوفيق الحكيم بالايمان والوجدان بدلاً من العقل باعتبار أن الشعب لا يستطيع أن ينفذ الى معرفة الحقائق الكونية عن طريق العقل في حين انه يستطيع أن ينفذ إليها عن طريق الايمان والوجدان. من هنا توصلها الى مقولات «الحقيقة المطلقة» و«الكمال المطلق»[١١]. وحين تقترن هذه المقولات بمقولة الخوف، تزداد قدرة الطبقات الحاكمة على ضبط الشعب وتطويعه وتحوله الى رعايا يقترن في ذهنها خوف الله بخوف السلطة.

تجاه هذه الاوضاع نستطيع أن نفهم مقولة «ان الناس على دين ملوكها»، او لماذا يسهل استخدام الدين كأداة سيطرة. وفي ظل سيادة الاوضاع التقليدية تتمكن السلطة من تهميش ومعاقبة الافراد والحركات التي ترفض أن تكون على دين ملوكها. وباسم الدين يكون العقاب صارماً لا يناقش وتكثر المكبوتات. وما اكثر المكبوتات العربية التي لا يجرؤ البعض حتى أن يناقشها مع نفسه وفي وحدته. وكثير من الرعب والكتب ما كان يمكن أن يحصل على الاقل بهذه السهولة لولا هذه القداسة التي تتسع مجالاتها حتى تشمل السياسة والمدرسة والجامعة والحزب والمؤسسات باختلاف أنواعها ومجالاتها. وكلما ازداد الرعب الديني كلما انقسم المجتمع الى مجتمع عام يمتثل لطلبات الحاكم ظاهراً ومجتمع خاص يمارس سراً كل الممنوعات على الاقل في أواسط الطبقات الحاكمة والطبقات البرجوازية الجديدة النشأة.

٢ - **استخدام الدين كأداة تحريض:** وكما يستخدم الدين كأداة سيطرة يمكن ان يستخدم أيضاً كأداة تحريض ضد السلطة وذلك من قبل بعض قوى الطبقات الوسطى الناشئة وخاصة في أزمنة انحلال المجتمع المدني نتيجة لاستبدادية السلطة وإلغاء الحريات. وخير مثال على ذلك قيام الحركات السياسية الدينية كالأخوان المسلمين والجماعات الاسلامية الاخرى في مصر والثورة الايرانية الخمينية (خاصة قبل وعند نجاحها عام ١٩٧٩) التي ما إن استقرت حتى اخذت تستخدم الدين كأداة سيطرة في الداخل وأداة تحريض في الخارج.

وتتوزع هذه الحركات الدينية التحريضية بين تيارين رئيسيين: التيار اليميني الذي يتمثل بالاخوان المسلمين وبكتابات مفكريه من أمثال حسن البنا وسيد قطب وحسن الهضيبي وحسن الترابي، والتيار اليساري الذي يتمثل بعض أجنحة الثورة الايرانية وكتابات علي شريعتي وحسن حنفي.

ليس غرض هذه الدراسة أن تعرّف بهذه التيارات، ولكن لا بد من إشارة الى توجهها التحريضي واستعمالها الدين في صراعها السياسي والعوامل الاجتماعية التي أدت إلى نشوئها. في دراسات سابقة لي اظهرت أن نشوء هذا الحركات الدينية اقترن بالازمات الاقتصادية والسياسية، وضعف أو فشل الحركات القومية والاشتراكية، واستبدادية الحكومات التي حاربت الحركات والمنظمات المدنية (كالاحزاب والنقابات والجمعيات المهنية) وشجعت قيام الحركات الدينية، وقيام دول دينية (اسرائيل) وانظمة طائفية (لبنان) في المنطقة، والحداثة الاستهلاكية المشوهة، والفروقات الطبقية المتزايدة، والتبعية السياسية والاقتصادية للغرب، وتهدم القيم التقليدية دون أن تحل محلها قيم جديدة، والهجرة الواسعة من الريف الى المدينة، وانتشار الفساد بانحلال العلاقة بين الوسائل والاهداف، الخ. ثم أن بعض الحكومات استعملتها في خدمة اهدافها الداخلية والخارجية وخاصة في محاربتها للقوى الوطنية واليسارية العلمانية.

ومما يجب أن نلفت النظر اليه ان استعمال الدين كأداة تحريض لا يمكن فصله عن مصالح وحاجات ومواقع الطبقات الوسطى التي تزدهر ضمنها مثل هذه الحركات. وليس صدفة أن الجماعات الدينية تستمد معظم قوتها من شرائح التجار الصغار ومتوسطي الحال والحرفيين والطلبة المهددين بالبطالة والمهنيين الذين لم تستقر احوالهم الاقتصادية والمثقفين الذين تغلب طموحاتهم على واقعهم.

يغلب التحريض في كتابات سيد قطب الذي قال نفسه «لو وكل إلي الامر لانشأت مدرسة للسخط»[١٢]، واظهر بوضوح كلي التعارض الكامل بين المجتمع الاسلامي والمجتمع الجاهلي معتبراً أن «العالم المعاصر، وضمنه العالم الاسلامي، يعيش جاهلية جديدة. . . حتى ان الانظمة السياسية في الدول الاسلامية لا تعتبر أنظمة اسلامية»[١٣].

ويبدو الجانب التحريضي في اعتباره المعركة التي يخوضها معركة تهدف الى إقامة مجتمع اسلامي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً. يقول سيد قطب، «هدف الاسلام لم يكن في يوم من الايام هو تحقيق القومية العربية ولا العدالة الاجتماعية، ولا سيادة الاخلاق، ولو كان الامر كذلك لحققه الله في طرفة عين، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الاسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً. وأول هذه الاحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر او جماعة من البشر، وأن أي حاكم انسان بل أي مسؤول انسان، إنّما ينازع الله سلطته. بل أن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه، لأن الله هو الذي خلق الشعوب وهو الذي يحكمها بنفسه»[١٤].

أما الطريقة لاقامة الحاكمية لله فتكون «بجهاد داخلي، يزيح أقنعة المنافقين... وينقض طاغوت الحكام»[١٥].

أما فكر اليسار الاسلامي فيتمثل بكتابات عالم الاجتماع الايراني علي شريعتي الذي دعا لاعادة التفكير والاجتهاد في سبيل حل المشكلات السياسية الاقتصادية التي نتجت عن الحداثة في المجتمع الايراني التقليدي. في رأيه أن المجتمع بحاجة إلى مجتهد يعيد تفسير الاسلام ليجعله منسجماً مع أهدافه الاصلية، أي إقامة نظام اجتماعي تقدمي وعادل. ويخبرنا حسن حنفي أن اليسار الاسلامي «يركّز على التمايز في الأمة الاسلامية الواحدة بين الاغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً،... فالأمة لدينا... أمتان: حكام ومحكومون، قادة وشعوب، علية وسفلة. ولما كانت مأساتنا في وجود الطرف الأول وغياب الطرف الثاني، وسيطرة الطرف الاول واستغلال الطرف الثاني فان «اليسار الاسلامي» يركّز على الطرف الثاني، ويعبر عن الاغلبية الصامتة المقهورة بين جماهير المسلمين... ويأخذ صفّ المحكومين والمضطهدين والفقراء والمعذبين وبالتالي فهو يمثل اليسار بالمعنى العلمي»[١٧].

يطالب اليسار الاسلامي بالتغيير، ولكن استعمال الدين كأداة تحريض لا يؤدي بالضرورة إلى إحداث تغيير جذري. على العكس، قد تؤدي الى تحويل النظر عن القضايا الرئيسية (أي القضايا الاجتماعية الاقتصادية) الى الانشغال بمسائل فرعية كمسألة الزي الاسلامي والتمسك ببعض التقاليد الموروثة التي لم يتم تمييزها عن الاصول الدينية. بل كثيراً ما تصبح هذه الحركات ضد التغيير بتشديدها على الاصالة والموروث وبرفضها الاستفادة من تجارب الشعوب الاخرى بحجة ان مفاهيمها مستوردة وغريبة حتى عن تجارب المجتمع في الازمنة الحديثة. تكون الاصالة مفيدة حين نعني بها التشديد على هويتنا الخاصة، ولكنها تتحول الى أدلة ضد التغيير حين تعني رفض أي مفهوم بمجرد انه غير مستمد من الماضي والتراث. ثم انه في الواقع لا يمكن العودة الى الأصول لأن ما حدث في الماضي جاء نتيجة لأوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية خاصة مختلفة عن الاوضاع السائدة في الوقت الحاضر. لذلك لا يمكن بعث الماضي بصيغته السابقة لمجرد أننا نريد ذلك. إن الاوضاع القومية والعالمية تتطلب قيام ثورة جديدة بصيغة ومفاهيم جديدة مستمدة من الواقع وليس من الماضي.

٣ ـ استخدام الدين كأداة مصالحة مع الواقع: كما تستخدم الطبقات الحاكمة الدين كأداة سيطرة وتستخدمه الطبقات الوسطى كأداة تحريض، قد تحوّل الاوضاع السائدة

الفقراء إلى كائنات عاجزة مسحوقة فتلجأ للدين تستمد منه العزاء والاحتمال والقناعة والصبر والرضى مما يؤدي بها للاستكانة والمصالحة مع واقعها التعس. ورد في رواية **عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم على لسان أحد شخصياتها ما يلي:

«لن يذهب الرق من الوجود... لكل عصر رقه وعبيده»، وان «جنة الفقراء لن تكون على هذه الارض»، وان «مشكلة الدنيا التي لا تحل [هي] وجود أغنياء وفقراء... من أجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والانبياء... إن أنبياء الشرق قد فهموا ان المساواة لا يمكن ان تقوم على هذه الارض، وانه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الارض بين الاغنياء والفقراء، فأدخلوا في القسمة «مملكة السموات»، وجعلوا أساس التوزيع بين الناس «الارض والسماء» معاً: فمن حرم الحظ في جنة الارض، فحقه محفوظ في جنة السماء»[١٨].

ويستنتج عالم الاجتماع المصري سيد عويس في كتابه حديث **عن الثقافة** أن التراث المصري مملوء «بالدعوة الى الصبر. فآيات القرآن الكريم تتلألأ بآيات الصبر والاحاديث النبوية الشريفة تدعو للصبر»[١٩]. ومن هذا التراث تجري الاقاويل والأمثلة الشعبية التي تؤكد على الزهد: القانع غني وإن كان جائعاً، القناعة كنز لا يفنى، الحكمة في البطن الخالي، الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد، حقيقة الحرية في كمال العبودية، سأصبر حتى يعجز الصبر من صبري.

هذا بعض ما يرد في أدبيات التراث الصوفي، وقد جاء في كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي أقوال عدة تمجّد الفقر وتعتبره فضيلة لا يمنحها الله الا لمن أحبهم: «أحب العباد إلى الله تعالى الفقير القانع برزقه»، و«إذا رأيت الفقير مقبلاً، فقل مرحباً بشعار الصالحين»، و«إن لكل شيء مفتاحاً ومفتاح الجنة حبّ المساكين والفقراء لصبرهم، هم جلساء الله تعالى يوم القيامة»، و«الجوع عند الله في خزانة، لا يعطيه الا لمن أحبه»[٢٠].

ويرافق عملية تسويغ الفقر وحتى تمجيده عملية اخرى تتداخل معها وترسّخها هي تسويغ الطبقية نفسها باعتبارها ظاهرة طبيعية نشأت واستمرت بإرادة الهية تخفى علينا حكمتها. وكثيراً ما استفاد المحافظون الطبقيون في ظل أنظمة محافظة من آيات قرآنية وأحاديث دينية مثل الآية التي تقول: «أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا» (سورة

الزخرف، الآية ٣٢)، وآية ثانية تقول «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق...» (سورة النحل، الآية ٧١). قد يكون هناك اختلاف في تفسير مثل هذه الآيات وقد يأتي التفسير خارج محتواها أو ضمنه، ولكن التفسير في الحالتين يتم من مواقع المفسرين الخاصة. بين هذه التفاسير ما جاء على لسان شيخ ضليع من لبنان هو الشيخ فيصل المولوي الذي اعتبر ان «الآية تشير الى سنّة ثابتة من سنن الله... وهي تفاوت الرزق بين الناس بين القليل والمتوسط والكثير، ذلك لأن الرزق يتأثر بمواهب الافراد ونشاطهم، وظروف الحياة وأنظمة المجتمع وعلاقاته، ولذلك كان الرزق متفاوتاً بين الناس منذ وجد الانسان.»[٢١] ومع أن الشيخ المولوي يذكر عوامل «ظروف الحياة»، و«أنظمة المجتمع» إلا انه يتجاهلها ويركز تفسيره على عامل «التفاوت في مواهب الافراد» على انه السبب الأهم في نشأة الطبقات الاجتماعية واستمرارها في الوقت الذي نعرف أن التفاوت الطبقي والفقر هو بين أهم العوامل التي تحول دون تنمية مواهب الأفراد وتقتل طموحاتهم، وان بعض أبناء الطبقات الغنية قد يحتلون مناصب هامة رغم النقص الهائل في مواهبهم. وتتضح لنا دوافع الشيخ المولوي وموقعه الطبقي حين يمضي بتفسيره للآية بقوله إن «التسخير متبادل بين الجميع وليس هناك فئة مسخِّرة [بكسر الخاء] وفئة أخرى مسخَّرة [بفتح الخاء] فالعامل مسخَّر لرب العمل ورب العمل أيضاً مسخَّر للعامل»[٢٢].

مثل هذا التفكير المرتبط بإيديولوجية الطبقات الحاكمة هو الذي دعا ماركس للقول بأن الدين يشكل مصدراً من العزاء والتسويغ والسعادة الوهمية. من هنا قوله إن الدين هو «آهة المخلوق المضطهد، وعاطفة عالم بلا قلب، وروح أوضاع لا روح لها. إنه أفيون الشعوب»[٢٣].

ربما يكون هناك سوء اختيار في استعمال كلمة «أفيون»، فقد سهّلت استغلال العبارة خارج محتواها، إلا أن ماركس كان يتكلم عن «السعادة الوهمية» وما كان يهمه في الدرجة الاولى أن يتخلى الانسان عن هذه «السعادة الوهمية» ويبحث عن «سعادة حقيقية». بكلام آخر، كان هاجس ماركس تغيير الاوضاع التي تولد مثل هذه الاوهام. ولذلك لم يكن من الغريب أن تلقى دعوته استجابة بين جماعات لاهوتية التحرير في أميركا اللاتينية واليسار الاسلامي.

المهم هنا وجود حقيقة ليس من «السهل نكرانها وهي انه في ظل بعض الاوضاع قد تلجأ الجماهير الفقيرة المسحوقة إلى الدين وتستمد منه العزاء والصبر والاحتمال والرضى

فتستكين وتتصالح مع الواقع. بل قد ترى في استكانتها واستسلامها فضيلة تقرّبها من الله.

خاتمة

إن مناقشتنا حول استخدام الدين كأدوات فعالة في الصراع القائم لا يقتصر على الاسلام. في بلدان أميركا اللاتينية، مثلاً، استعملت المسيحية وما تزال كأداة سيطرة (كما يتجلى من خلال ارتباط الكنيسة بالأنظمة المحافظة بما فيها الأنظمة العسكرية المستبدة)، وكأداة تحريض (كما يتجلى من خلال حركة ثيولوجية التحرير، وكأداة مصالحة واستكانة (أو ما سماه بولو فرايري ثقافة الصمت في كتابه تربية المضطهدين).

يستدعي ذلك أن نقارن بين الدولة الثيوقراطية والدولة العلمانية ونناقش مسألة أهمية وضرورة قيام الدولة الاخيرة في العصر الحديث. كنت قد قمت بهذه المناقشة في كتابي حول المجتمع العربي المعاصر ولكن لا بد من إشارة عابرة تكملة لمناقشتنا الاساسية حول استخدامات الدين.

إن العلمانية هي بديل لادّعاء الطبقات الحاكمة انها تحكم الشعب بناء على سلطة مقدسة وان هدفها الاساسي هو جعل عبادة الله ممكنة والالتزام بمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن هدفها الحقيقي هي أن تحكم الشعب لصالح الطبقات والجماعات التي تمثلها، وهي الجماعات التي تستولي على مقدرات المجتمع وتنعم بالامتيازات. بين أهم ما تحققه العلمانية أنها تحرر الدين من سوء الاستعمال فهي من هذه الناحية ليست بالضرورة ضد الدين بل معه في سعيه للتحرر من تفسير المؤسسة المسيطرة وطبقة العلماء المرهونة للسلطة. إذن هناك حاجة عربية للعلمنة وليست المسألة مسألة استيراد مفاهيم من الخارج. إنها تنبع منّ صميم حاجاتنا كما حاولت أن أبرهن في كتابي السابق. إنها جزء لا يتجزء من العصرنة وبناء الأمة في مجتمع متعدد مفتت وإعادة السلطة للشعب بعد أن سلبت منه لزمن بعيد. إنها جزء لا يتجزأ من مهمةتحقيق المجتمع المدني الذي قضت عليه الطبقات الحاكمة، وخاصة الحكومات الدينية أو التي تستند للدين في حكمها فتستخدمه أداة للقمع وتشغل الناس بالجزئيات. ولذلك ليس هناك من فروقات بين اليهودية والمسيحية والاسلام من هذه الناحية. المحافظون في مختلف هذه الاديان يرفضون العلمنة أو بعض جوانبها مدركين أنها في الاساس تعبير عن ارادة الشعب باستعادة سلطته على نفسه وعنصر من عناصر الممارسة الديمقراطية باعتبار أن الشعب هو المسؤول عن مصيره. في معرض بحثه

عن علمنة النظام اللبناني يقول داوود خيرالله، «من الطبيعي أن يعارض الحل الديمقراطي العلماني المنتفعون بالنظام الطائفي والذين يخشون ضياع امتيازات خلقها النظام الطائفي. وهنا لا أعني بالضرورة طائفة ما وإنما بشكل خاص الاقطاع السياسي لدى جميع الطوائف»(٢٤) من هنا توجه بطريرك الموارنة بولس بطرس المعوشي برسالة الى «جميع أبناء طائفته المارونية» بقوله: «من احترام الله والانسان احترام السلطة التي تمثل الله»(٢٥) مَنْ مِنَ الشعب العربي يؤمن ان السلطة في أي بلد عربي أوغير عربي تمثّل الله؟

هذا ما نسميه الاغتراب في الدين حين يسلب الانسان من سلطته على نفسه ويصبح تابعاً وعاجزاً في صلب حياته. في هذه الحالة يعيش الانسان في عالم ليس من صنعه بل مفروض عليه من الخارج مسقطاً قواه الذاتية على قوى غامضة تُستخدم للسيطرة عليه. بإقامة سلطة دينية عليه، يفقد الشعب سلطته على حياته ومخلوقاته ونشاطاته ويدخل مع هذه السلطة في علاقات ينكر فيها نفسه بدل أن يؤكد عليها. من هنا غنى المؤسسة الدينية والسلطة المرتبطة بها وفقر الشعب. وبقدر ما ينسبون قواهم الى قوى خارج حياتهم بقدر ما يؤكدون على ضعفهم وعبوديتهم وعدم أهميتهم. هل من الغريب إذن أن تبدأ غالبية الأسماء العربية بـ «عبد»؟ بل هل من الغريب أن تتحول العبادة نفسها الى طقوسية مفصولة عن المعاناة الذاتية؟ وينتهي الخالق الى مخلوق والفعل بالتاريخ إلى انفعال به، والسيطرة على السلطة الى أداة من أدواتها، والثورة الى استكانة، والحرية إلى مكبوتات؟

لذلك يغترب الانسان في هذه الطقوسية الدينية السائدة ويصبح كائناً عاجزاً بدل أن يكون فاعلاً خلاقاً في التاريخ.

ملاحظات

(١) Gustave E. Von Grunebaum, **Islam: Essays in the Nature and Growth of a cultural tradition,** N.Y.: Barnes and Noble, 1961, pp. 127-129.

(٢) محمد حافظ دياب، سيد قطب: **الخطاب والايديولوجيا**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) Hassan Turabi, «The Islamic State», in John L. Esposito (ed.), **Voices of Resurgent Islam,** Oxford University press, 1983, p. 241-42.

(٤) G.E. Von Grunebaum, op. cit., p. 67.

(٥) Clifford Geartz, **Islam Observed,** yale university press, 1968.

(٦) Afaf Lutfi, al-Sayyid Marsat, **Egypt in the Reign of Muhammed Ali,** Cambridge University, press, 1984, p. 128.

(٧) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، الجزء الاول، كتاب اللؤلؤة في السلطان.

(٨) الشيخ عبد العزيز بن باز، **نقد القومية العربية على ضوء الاسلام والواقع**، المكتب الاسلامي، ١٩٨٣.

(٩) راجع كتابي **المجتمع العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٣٢. وص ٢٤٤ ـ ٢٥٠.

(١٠) Robert Merton, **Social Theory and Social Structure,** Glancoe, illinois: The Free Press, 1957, p. 42.

(١١) راجع كتابي **المجتمع العربي المعاصر**، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٤.

(١٢) محمد حافظ دياب، المرجع المذكور اعلاه، ص ١١١.

(١٣) المصدر ذاته، ص ١٢٢.

(١٤) المصدر ذاته، ص ١٢٤.

(١٥) المصدر ذاته.

(١٦) Abdulaziz Sachedina «Ali Shariati»: Loleologue of the Iranian Revolution», inJohn L. Esposito (ed.), op. cit., pp. 191-214.

(١٧) حسن حنفي، «ماذا يعني اليسار الاسلامي»، **اليسار الاسلامي**، ربيع اول ١٤٠١ هـ/يناير ١٩٨١م.

(١٨) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق**، القاهرة: دار المعارف ١٩٧٤، ص ٤٥ و٧٨ ـ ٨٠.

(١٩) سيد عويس، **حديث عن الثقافة**: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠، ص ٧٨.

(٢٠) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي، **احياء علوم الدين**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت. ص ١٩٠.

(٢١) الشيخ فيصل المولوي، مجلة الشهاب، السنة ٧، العدد ٤، ١٥ تموز/يوليو ١٩٧٣.

(٢٢) المصدر ذاته.

(٢٣) T.B. Bollomore and M. Rubel (eds.) **Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social philosophy,** London: Watts Co, 1956, pp. 26-27.

(٢٤) داوود خيرالله، «العلمنة حل واقعي»، دراسة غير منشورة، ١٩٨٩.

(٢٥) جريدة النهار، في ٥ شباط/فبراير ١٩٦٩.

غير أن للانقطاع وجهاً آخر أكثر أهمية في سياق المناقشة الحاضرة. فالانقطاع قد ينشأ حصيلة لدخول فاعليات خارجية أو طارئة في فضاء تاريخي محدد. وتكون هذه الفاعليات مغايرة للتكوين الداخلي لهذا الفضاء. وقد تولد، هكذا، نشاطات جديدة ضمن الفضاء التاريخي تكون ذات أثر حاسم في تحويل الفضاء نفسه الى كينونة مغايرة تماماً لما سبقها في السلسلة من فضاءات. لكن الفاعليات الطارئة لا تؤدي الى مثل هذا التحوّل الجذري إلاّ بسبب وجود مكوّنات داخلية (قابلة للتحديد) يتم عن طريق التفاعل بينها وبينها تفجير حقيقي مولِّد يكون هو المسؤول عن طبيعة التحول ودرجته ومستواه.

مصطفى صفوان

مقدمات لقراءة: «مقال في العبودية المختارة»

ترجم الكاتب والباحث النفسي مصطفى صفوان إلى اللّغة العربيّة كتاب «مقال في العبوديّة المختارة» للكاتب الفرنسي إيتيّن دولا بويسي (Etienne de la Boétie)، ووضع له مقدّمات حول القرن السادس عشر الذي عاش فيه المؤلّف، وإشارات في قراءة المقال، بالإضافة إلى بحث في حياة المؤلّف وأعماله، وطبعات الكتاب والآراء فيه، فضلاً عن الهوامش الكثيرة المضيئة. وهو الآن في سبيل إعداده للنشر. وقد خصّ مجلّة «مواقف» بأن تختار للنشر ما تشاء من هذه المقدّمات والاشارات.

هكذا نقدم للقارىء بعض المقاطع مشيرين إلى أنّ عناوينها الفرعية هي من عمل التحرير.

١ ـ اختراع الساعة

(...) يتوّج هذا كلّه تلك الآلة التي هي نموذج الآلات جميعاً في دقتها والتي تنتج هذا الشيء العجيب الذي لا يتسنّى بدونه قياسُ الطاقة، ولا فرضُ معايير للإنتاج يقاس بها الأجر، ألا وهو الزمن المضبوط: إن اختراع الساعة لم يغير فقط من العلاقات الاجتماعية بين أعضاء الطبقات المختلفة وأعضاء الطبقة الواحدة، مثال ذلك أن عمال البناء قد صاروا أكثر حرية وأقدر على التهديد بالاضراب من غيرهم لتعذر محاسبتهم بعدد القطع المنتجة في الساعة، بل إنّ المجتمع كلّه قد انتقل من زمن لم يكن ينفصل عن العبادة ولم يكن الناس يتعرفون مواقيته من شروق يعلنه صياح الديك إلى غروب يؤذن بالظلمة، إلا بقرع

النّواقيس في أجراس الكنائس كأنما لا ذكر للآونة التي هم فيها إلا بذكر الله، إلى زمنٍ جديد كل الجدة. زمن لا ارتباط له بالصلوات ومنه بدورات الأفلاك، فجر وصباح وضحى ثم ظهر وعصر وغروب ومساء، وإنما تقسمه إلى وحدات متساوية دقاتُ الساعات المشيّدة في الميادين العامة بأمر الدولة ـ سواء كانت هذه الدولة مدينة مثل جنوة عام ١٤٥٣ أو مملكة مثل فرنسا حيث كانت الساعة المقامة على رصيف السين المعروف باسم رصيف الساعة تدق دقاتها المنتظمة منذ عام ١٣٧٠. حتى الكنيسة قد انتهى الأمر بها بعد الرفض الأول إلى قبول عقارب الساعة على أبراجها، هذا في حين ظلت الكنيسة في الشرق على إبائها. ولكن إذا كانت الكنيسة الغربية قد قبلت أخيراً إخضاع الزمن للمنافع البورجوازية وليس لمستلزمات الأبدية فلأن الغرب كان قد ظهر به رجل جديد، رجل الوقت عنده مال.

٢ ـ ظهور الإسلام

(. . .) كان من أثر ما سبق ذكره عن زيادة الانتاج أن زاد عدد السكان الذين يخرج منهم المستهلكون وتخرج أيضاً الأيدي العاملة. أضف أنّ ظهور الإسلام لم يؤدِّ ـ بخلاف رأيٍ ساد بعض الوقت ـ إلى فصل الشرق عن الغرب، بل إن مراكزه العمرانية الكبرى كانت بمثابة قوى استهلاكية ضخمة ما كان يتسنّى بغيرها بعث الغرب بعد تأخره بعثاً تجاريّاً جديداً. فلا شك في أنّ تجّار البندقية وتجّار المدن الإيطالية الأخرى الواقعة على ساحل البحر الأبيض قد كوّنوا معظم ثرواتهم عن طريق تعاملهم مع العالم اليوناني ـ الإسلامي من بيزنطة إلى الاسكندرية. ولا شكّ في أنّهم قد استعاروا عقلياتهم ومناهجهم ممن سبقهم من تجار بيزنطة والتجار العرب.

٣ ـ موقف الكنيسة

(. . .) كان موقف الكنيسة يتلخص أولاً في هذه الجملة: «التاجر لا ينال رضى الله ـ أو بصعوبة». ولكن بعد قرنين من التوسع التجاريّ وبعد أن ظهرت في المدن حرف جديدةٌ يخرج بها العمل من دائرة الفلاحة، أدرجت الكنيسة التاجر في صفوف سائر العاملين الذين يصدق عليهم الحكم الإلهي المنصوص عليه في سفر التكوين: «تكتسب عيشك بعرق جبينك». إلا أنها ظلت على إبائها للربا لأنه كما قال القديس توما الأكويني في

القرن الثالث عشر «بيع لما لا وجود له». وظل وعّاظها يتوعّدون المرابين والصيارفة شرّ توعد: «سوف تعدل كميةَ الأموال التي ينالونها من الربا كميةُ الأخشاب الموقدة في الجحيم لحرقهم». ولكن من يعطي الفقراء إذا لم يكن الأغنياء[1]؟ ثم أليست أعمال البر مجعولة لفداء الربح؟ ليعظ التّجار إذن الأخوة الرهبان - وبخاصة الفرنسِسْكان - ما يعينهم على فتح دور الله وتكريس مواهب أعظم فناني العصر لتجميلها بفلورنسه أو أسيّز. ثم أليس الربح عطاءً من الله؟ ثم أليست كل صفقة مجازفة؟ أليست كل مجازفةٍ القضاءُ فيها بيد العناية الإلّهية؟ - تلك كانت لاهوتية رجال الأعمال التوسكانيين التي عبر عنها القديس برنار أحسن تعبير إذ ذهب إلى تبرير الفائدة بما يجلبه توظيف الأموال من النفع: إنها تساهم في حسن نظام المجتمع المسيحي. صحيح أن الإنسان لا يعيش بالخبز وحده ولكنه يعيش به أيضاً، خاصّةً وأن رجال الأعمال لم يغفلوا إرضاء ضمائرهم فأغدقوا على الكنيسة أموالاً كانت في أمسّ الحاجة إليها في صراعها مع الأمراء كما أنهم لم يغفلوا شراء أسهمهم في الجنة بالنصّ في وصاياهم على حصص تُخصّص للقسيسين ولما يتولون إنشاءه وإدارته من مؤسسات المعونة والاحسان.

٤ - النظريات السياسية

تقوم النظريات السياسية في العصر الوسيط على فكرة الكل. فهي ترى في العالم كلاً وترى في كل موجود سواء وجد بالترابط (الجماعة) أو بالإنفراد جزءاً وكلا في آنٍ معاً: جزءاً تحتّمه العلة الغائية للعالم، وكلاً له علته الغائية الخاصة. ومنه يخرج التصور الوسيط للمجتمع. فالجماعة الإنسانية جزء من الكل يستمدّ وجوده من وجود الله، وكل مجتمع أرضي عضوٌ في مدينة الله التي تشمل السماء والأرض جميعاً. أما المبدأ الذي يقوم فيه كيان العالم أو دستوره فهو الوحدة، لأنّ الله واحد وإرادته واحدة، فكيف يقع انقسام الجماعة الإنسانية إلى نظامين: الروحي والزمني؟ الجميع يتفق على أنّ هناك وحدة عليا يقع فيها الوفاق، ولكن كيف يتم؟ مِن البيّن أن الأمر يتعلّق هنا بما يسمى في الفلسفة السياسية بنظرية الأعْلويّة، وأعني بها السلطة التي تعلو كل سلطةٍ أخرى، فإن وقفت سلطة بحذائها انقسم الحكم وهدد انقسامُه بالحرب الأهلية. ولن نلبث أن نرى أن ما عرف باسم الصراع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية إنما كان في الحقيقة صراعاً بين قوّتين تعدّ كلٌ منهما نفسها قوة روحية وزمنية في وقت واحد، فالسلطة الروحية ترى ألّا حكم للدنيا إلّا

(١) تناسى السائلون هذا السؤال الآخر: وكيف هذا الثراء الفاحش إلا بإبقاء الفقراء على فقرهم؟

بالدين، والسلطة الزمنية لا ترى بغير الدين قياماً لحكمها. كانت عقيدة الكنيسة هي أنّه لو كان من الممكن أن توجد في هذه الدنيا مملكة واحدة تضم الإنسانية جمعاء، فهذه الدولة لن تكون إلا الكنيسة التي أقامها الله نفسه. ولا يعني ذلك أن الكنيسة تنبذ مبدأ الفصل بين السلطتين بل هي ترى فيه إعراباً عن القانون الإلهي الذي حرم حمل السيف على من حملوا السلطة الروحية نيابة عن المسيح؛ فقد أعطى الله السيفين، سيف الدين وسيف الدنيا، لبطرس ومن خلاله للبابا كيما يحتفظ بالأول ويسلم الآخر للآخرين. ولكن هذا التّسليم ليس تمليكاً بل هو استخدامٌ أشبه باقتطاع الأرض التي يترك النبيل حيازتها إلى محاسيبه من الفرسان، وما الملك إلّا المحسوب الأول للبابا. والقسم الذي يؤديه أمام البابا عند تتويجه هو المثل الأكمل على العهد الذي يهب به الفارس نفسه لخدمة النبيل. فمن حق البابا، لا بل إن من الحق عليه أن يرفع حيازة الإمارة (إمبريوم) عن حاملها إذا ثبت عجزه أو فساده وأن يسندها إلى الأصلح. أما المخالفون لهذا الرأي فقد صعب عليهم أن يستنتجوا أعْلويّة السلطة الزمنية من مبدأ الوحدة الإلهية، وإن كانت ذكرى العهد الأول الذي كانت الكنيسة تخضع فيه للامبراطور خضوعاً يزيد أو ينقص، لم تمح بعد من الأذهان. إلا أن البعض مثل جيّوم الأوكامي ومارسيل الپاداوي (من پادوا بايطاليا) لم يحجم عن التشكّك في وجوب تحقق دولة تشمل الانسانية جمعاء ويرئسها رأس واحد، ولو صحّ هذا الوجوب لكانت تلك الدولة دولة تُبتلع فيها الكنيسة، فالوحدة الواجبة إنما هي في الترابط. فرجال العصر الوسيط قد انقسموا بين مناصر لأعلويّة السلطة الروحية ومعادٍ، ولكنهم جميعاً ظلوا تُقيدهم فكرة الجماعة الإنسانية بما هي كلٌّ شبهوه بالجسد الإنساني الذي يتحقّق كماله في الرأس السماوي. هذه الفكرة وإن ظهرت فيها غلبة الخيال المستعار من صورة جسمه على تفكير الإنسان أدت مع ذلك إلى نتائج مثمرة.

ذلك أن فكرة المجتمع الانساني بما هو كلٌّ لم يتأخر تطبيقها على كل مجتمع جزئي: فكل مجتمع جسد غيبيّ في مقابلة الجسد المنظور، جسد سياسيّ باق في مقابلة الجسد الفاني. ومنه تخرج فكرة الجزء بما هو عضو تلزم التضحية به إذا وقع التّعارض بين مصالحه ومصالح الجسم بما هو إعرابٌ عن إرادة الكل، وإن كان هذا اللزوم ضرراً بالكائن العضويّ ينبغي تجنبه بقدر الإمكان. ثم من فكرة الكائن العضوي بما هو كل يضمّ المتشابه (كالعينين والقدمين) والمتباين (كالعين والدم) ننتقل إلى الفروق في المراتب والأعمال والأحوال وإلى تصور الأفراد بما هم أعضاء الجسدين الديني والسياسيّ لا كوحدات متساوية بكل كفئات اجتماعية متمايزة. كذلك يؤدي الاختلاف في الوظائف وخضوعها

لمحرك أول يثير نشاطها ويوجهه (الرأس أو القلب أو الروح، أياً كان اسمه) إلى القول بضرورة الانفراد بالحكم: إما الملك وإما البابا. غير أن كتّاباً آخرين رفضوا هذه المغالطة محتجين أنه مهما تعددت أوجه التشابه بين الجسم الغيبي والأجسام الطبيعية فإنها لا تمحو الفروق بينها. ولكن لما كان الجميع لا يرون للمجتمعات الإنسانية أصلاً إلا الخلق فقد ذهب معظم الكتّاب، وفي طليعتهم مارسيل الپاداويّ، إلى أن الله وإن يكن قد خلق الكنيسة خلقاً مباشراً (وهو الأمر الذي لم يكن أحد يفكر في إنكاره) قد ترك مع ذلك للإنسان الحرية في خلق الدولة مسترشداً بنموذج التعَضُوُن الذي تزوده به الطبيعة. غير أن هذا الكلام على سلامته (في حدود التصورات أو المقولات العقلية التي كانت تحكمه والتي لا نزال نرى سيطرتها على بعض العقول حتى اليوم) ما كان ليؤدي إلى نتيجة ترتاح إليها الأذهان بعض الشيء ما دامت تعوزه الصياغة القانونية. وهنا نرى أثر مُنَظِّري المتجسديات وأثر القانون الروماني الذي استعانوا به في تنظيرهم.

٥ ـ السلطة

إذا سلمنا بأن الله هو الحاكم الأوحد للكون وأنه المانح لكل سلطة، نتج أن كل سلطة على الأرض، روحية كانت أو زمنية، إنما هي مثل مصغر للسلطة الإلّهية، قائمة بأمرها. ذلك كان الاعتقاد المشترك في العصر الوسيط. غير أن هذا الاعتقاد قد داخلته منذ البدء عوامل الهدم بفضل قراءة القدماء، فالقول بأفضية النظام الملكي على سائر النظم لا يمكن إلا أن يداخله الشك بفضل المقارنة الأرسطوطاليسية بين مختلف النظم والدساتير. ولكن دور الحجج الدينية مضافاً إليها فكرة «السيد» الجرمانية (سيد الأتباع المحاربين وسيد الأرض ومن عليها من القن) كان من شأنها تغذية الاتجاه إلى الإشادة بشخص الملك إشادةً تعلو به فوق الجماعة التي يرئسها علوّ الله على الكون، لا بل هو قد أُسند إليه نوع من الألوهيّة بما هو خليفة الله على الأرض. ويبقى أن هذه التعلية لشخص الملك لم تنفصل يوماً، طولَ العصر الوسيط كله، عن توكيد هذه القضية: إن العلاقة بين الملك والجماعة تقوم في حقوق وواجبات متبادلة بين الطرفين اللذين يتكون الكل العضويّ من اتحادهما. فالسيادة لم تكون قط حقاً صرفاً بل كانت في المحل الأول واجباً، وما يزيدها طابعها الإلّهي إلا إبهاظاً لأنها بهذا المنظار تكليف، فالحاكم مجعولون للشعوب وليس الشعوب للحكام. كل هذا تلخص في ربط الأعلويّة بالمنصب لا بالشخص، ثم في التفرقة الصريحة بين هذين الحدين ومهد الطريق لظهور فكرة السيادة الشعبية بفضل تطبيق قواعد القانون الروماني على المتجسديات.

(. . .) ان الفكر الوسيط بعد أن بدأ من معتقدات أو مسلمات من شأنها أن تؤدي إلى توحيد السلطة توحيداً مطلقاً سواء في المجال الزمني أو الروحي، قد انتهى في الواقع إلى ثنائية لا علاقة لها بالغائية، متعددة الأوجه: بين الملك من حيث فرديته ومن حيث منصبه، بينه بما هو حاكم وبين الشعب بما هو محكوم، بين الشعب وبين مجلسه التمثيلي، وأخيراً بين الأفراد الذين تتألف من عددهم الجماعة أياً كانت وبين الحامل أو الذات الحاملة حقيقة للحقوق والواجبات والتي هي «شخص وهميّ». غير أن هذه النتائج لا تعني أن مفكري العصور الوسطى قد رجعوا عن مقدماتهم، فقد ظل تصوّرهم للجسم السياسي، على حد تعبيرهم، تصوراً عمودياً قمته الله وظلت نظرياتهم بالتالي نظريات مثالية أي لا تنفصل عن استخراج ما يوجبه كلام الله أو بالأصدق تفسيره. ومنه نرى مدى الصّدمة التي أثارها ماكيافللي إذ قال بأسلوبه المبضعي: «كم تخيّلنا من نظم لم ترها عينٌ قط. فعلامَ هذاالتخيّل وأنت إن لم تعلم إلا ما وجب فإنما تعلم ما ينفيك وليس ما يبقيك؟» ولكنّنا قبل أن ننتقل إلى الكلام عن عصر ماكيافللي، عصر النهضة، ينبغي علينا أن نقول كلمة عن أحد العوامل التي كان لها الأثر الحاسم في بعث هذه النهضة، وأعني به نشأة الجامعات في العصور الوسطى.

٦ ـ الثقافة

(. . .) ظهر أيضاً أناسٌ اشتغلوا بالقراءة والترجمة والدرس والتعليم، فتألف منهم ما يُسمى بالأنتليجنسيا أو المثقفين، بعث عى ظهورهم اكتشاف النصوص اليونانية واللاتينية خلال الحروب الصليبية أو المعاملات التجارية، عن طريق العرب أو عن طريق العلماء الهللينيين المنتشرين في الشرق. ولذا كان أول ما شغف به هؤلاء المثقفون الذين آثروا قراءة فرجيل والقديس أوغسطين مع قراءة سفر الجامعة، هو الانكباب على دراسة القدماء لا قطع الصلة بهم. فموقفهم قد عبر عنه أجمل تعبير برنار دي شارتر الذي أدار مدرسة شارتر في القرن الثاني عشر إذ قال: «إننا أقزام تقف على أكتاف عمالقة. نرى ما لا يمتد بصرهم إليه، ليس لأننا أحدّ نظراً بل لأنهم يرفعوننا». ومنه نرى أن تسميتهم أنفسهم بالمحدثين كانت تصدر عما تبينوه من أن «الحقيقة بنت الزمن» كما قال أيضاً برنار. ويكفي أن نتذكر نزوع الفكر الإنساني في كل مكان وزمان إلى ربط الحقيقة بالقديم حتى نتبين مدى ما تنطوي عليه هذه العبارة من التجديد.

كان بين هؤلاء المثقفين فريق لم يتورع من نقد البابوية لميلها إلى التحالف مع

الأثرياء الجدد نقداً لاذعاً بلغ اتّهامها بأنها قد جعلت اسم المسيح النقود - إشارة إلى كلمة البابا جريجوار السابع: «ان السيد المسيح لم يقل: إنّ اسمي العُرْف، وإنما قال: اسمي الحقيقة». ولكنا إذا اقتصرنا على الاتجاهات ذات الأثر الدائم وإذا اتخذنا مدرسة شارتر نموذجاً للمراكز العلمية في القرن الثاني عشر رأيناها لا تغفل دراسة «الفنون الثلاثة» ويراد بها النحو والبلاغة والمنطق إلا أنها آثرت على دراسة «الأصوات» دراسة «الأشياء» التي تعكف عليها «الفنون الأربعة» ويراد بها الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. هذا الاتجاه الذي غذاه العلم العربي اليوناني والذي اتسم بالطلعة والملاحظة والبحث قد سبك العبارة عنه هونوريوس المسمى بالأوناني (وهو أشهر من عملوا على إذاعة المنحى الجديد) إذ قال: «منفى الانسان الجهل، وموطنه العلم».

هذا الطراز من المثقفين لم يكن ليترعرع إلا في المدن. لذا صب السلفيون لعناتهم على المثقفين والمدن معاً. في المدينة بدأ المثقف يعد نفسه رجلاً ذا مهنة لا اختلاف بينه وبين سائر أهل المدينة، مهنته درس «الفنون الحرة» وتعليمها. فإذا سألته: وما الفن؟ أجاب إنه تقنة (من اليوناني، ومنه اليوم التقنية والتكنولوجيا)، اختصاص يتميز به المعلم مثله مثل النجار أو الحداد. ومنه هذا التعريف: الفن هو كل نشاط عقلي مستقيم يطبقه الذهن على صنع الأدوات المادية والثقافية.

يبدأ المقال (مقال في العبودية المختارة) دون تمهيد بذكر بيتين من **الأليـاذة**. ويعلم القارىء ما مدار هذه الملحمة: عصبة من الملوك والأمراء لم يقفوا عند حدود العدل في طلب القصاص، بل أبوا إلا أن يدمّروا الجاني ومدينته وشعبه تدميراً شحنوا له أكثر من ألف سفينة تحمل عشرات الآلاف من الجنود الذين لا ناقة لهم ولا جمل في هذه الحرب التي صارت رمزاً لحرب لا بما هي عدوان فحسب، بل عدوان بلا غرض سوى الجاه. فَلِمَ انصياعُهم؟ تضليل الطبقات الحاكمة؟ ولكن هذا التضليل ليس خدعة فكرية يتمايز فيها الخادع والمخدوع بل لغة يتحد فيها المضلِّلون والمضلَّلون ان لم أقل المضللون بالمضللين: فليس أشيع، منذ أن خلقت الدول، من هتاف الشعوب باقتداء الزعماء. هذه القرابين زد أعدادها ما شئت، فالشعوب تزف اليوم إلى حتفها بالمئات وبالآلاف بل في طرودٍ بمئات الآلاف، ومع هذا ما يغير ذلك من الأمر شيئاً. لا بل أنهم لو ظهر بينهم من يفضح مضلليهم (ولنأخذ رجلاً كبرتراند رسل إبّان الحرب العالمية الأولى) سارعوا إلى المطالبة بإسكاته. فالاستهلال بالألياذة رمز إلى ما ترمز إليه حرب طروادة.

يبقى أن ننظر إلى البيتين المساقين: «**كثرة الأمراء سوء، كفى أمير واحد، ملك واحد**». هذان بيتان يجريهما أمير الشعراء (هومير) على لسان أمير (أوليس)، كما يقول كلود لوفور، والمناسبة هي أن الجنود إذا شكّوا في قدرة أمرائهم على تحقيق مرادهم وخشوا أن ينجح محاربو طروادة في تدمير سفنهم التي لا رجوع لهم بغيرها إلى ديارهم، أخذوا في التمرد والاعلان عن رغبتهم في انهاء الحرب. ولكن أوليس، وهو رجل المواقف، تصدّى لهم وألزمهم محلهم مذكّراً إيّاهم ـ وهم من هم ـ أن أهل الرأي غيرهم: **كفى أمير واحد**. كلمة كاذبة في رأي لابويسي الذي يتكلم كأنه يجيب أوليس باسم الجنود، لأنه إذا كان الخضوع لواحد بؤساً «متى تسمى باسم السيّد»، تعدد البؤس بمقدار تعدد الأسياد.

(. . .) إنّ لابويسي أبعد المفكرين عن اخراج الناس بالتخيل من المجتمع والدولة إلى الطبيعة ليستنتج بعدئذ ضرورة الاجتماع والدولة. إنه يبدأ من حيث يبدأ الناس منذ يولدون، من اللغة التي ترتسم علاقاتهم في حدودها: السيد والعبد، المالك والمستأجر، الراهن والمرتهن، الزوج والزوجة، الخ. ولكن إذا كانت كل علاقة تدخل في مجال التشريع تتضمن حقوقاً وواجبات أو حقوقاً بواجبات وواجبات بحقوق (كما نقول عيناً بعين وسنّاً بسن) وكانت من ثم تتضمن الأخروية أو تعدد الأطراف بحيث يصير الحديث عن حقوق محصورة في طرف واحد لا تترتّب عليها واجبات نوعاً من المغالطة (وهذا هو فعلاً رأي بعض رجال القانون في الحديث عن «حقوق الانسان») فإن السيادة وإن لم يكن لها وجود إلا في عالم مصاغ في التشريع، تتميّز بكونها ليست حقاً بعينه يترتب عليها واجب منصوص عليها في القانون، بل هي حق اصدار القانون أو حق النصّ على ما هو حق وواجب بالتّحديد. ومن ثمت فهي ليست حقاً بل قوة، ثم هي ليست بالعلاقة بل خروج عن العلاقة وخروج عن الأخرويّة والمساواة ما دامت هي التي تقرر ما الحق وما الواجب سواء فيما يتصل «بالآخر» أو بها نفسها. فالقانون الذي تصدره قد يتضمن دخولها طرفاً في علاقة مع الآخرين (كوجوب تعويض الأفراد في حالات معينة) ولكنها من حيث تصدر القانون آخر **مطلق** لا آخر له. هذا الخروج عن العلاقة وعن الأخروية وعن المساواة هو ما سنسمّيه المباينة، وهذه المباينة هي ما يتم في **التسمّي باسم السيّد**. فأما أن يتسمى بهذا الاسم فرد بعينه (ولا أحتاج إلى ذكر الأمثلة) أو طبقة من الأفراد (وربما كان لابويسي ـ عدا **الألياذة** ـ يفكر في ماكيافللي الذي كان يطلق اسم «الأمير» سواء على أمير بعينه أو على أعضاء الطبقة الحاكمة عامة) فهذا ما لا ينجم عنه إلا اختلاف في الدرجة لا في النوع.

٨ - الطاغية

يشرح لابُويسي هدفه قائلاً إنّه يبتغي أن يفهم كيف أمكن أن نرى الملايين من البشر يحتملون أحياناً طاغياً واحداً دون أن تحملهم على ذلك قوة أكبر بل هم فيما يبدو قد سحرهم وأخذ بألبابهم مجرد الاسم الذي انفرد به بعضهم. فلو أنّ السيادة كانت بقوة السيف ولو أن الخضوع كان قهراً كخضوع أثينا للطغاة الثلاثين لما دعا الأمر إلى العجب. ولكنا نرانا هنا بإزاء ظاهرة غريبة، ربما كان أحسن ما يعيننا على تفهمها هو أن نرى ضدّها.

هذا الضدّ هو الصداقة. إن الصداقة تدعونا إلى عرفان الجميل من حيث تلقيناه والاستغناء أحياناً عن بعض ما فيه راحتنا لنزيد به شرفاً وامتيازاً من نحب ومن استحقّ هذا الحب. «ولكن لو أن بلداً رأى سكانه كبيراً منهم يبدي بالبرهان فطنة كبيرة في نصحهم. . . فانتقلوا من ذلك إلى طاعته وإسلامه قيادهم له إلى حَدّ إعطائه ميزات دونهم فما أدري أن هذه حكمة أن ينقلوه من حيث كان يسدي الخير إليهم، إلى حيث يصبح الشر في مقدوره. إن التخلي عن خشية الشر ممن لم نلق منه إلا الخير لحكمةٌ لو كان مُحالاً أن يخالط طيبه نقص». ومنه نرى أن السؤال تمكن صياغته على هذا النحو: لم كان الناس لا يقفون في مجال الحياة السياسية عند تكليف الحكام ومحاسبتهم وجزائهم، بل يذهبون إلى إخراجهم عن حدود الأخروية والمساواة وإلى تخيل المباينة فيهم؟ وربما كنا تبينا شيئاً من الجواب عن هذا السؤال: إنهم لا يكتفون دائماً بما يعرض لهم من الطيبة أو الخير بل يذهبون إلى حد الرغبة في طيبة «لا يخالطها نقص» يستحيل العثور عليها إلا في اعتقادهم. أنقول أن هذه التّعلية إنما هي جزاء ما يتحلون به من الصفات؟

ولكن لابويسي لا تفوته ملاحظة أنّ الناس قد يحتملون أحياناً السلب والنهب وضروب القسوة لا من عسكر أجنبيّ ينبغي عليهم الذود عن حياضهم ضده، بل من سيد (أو طبقة من الأسياد) «لا هو بهرقل ولا شمشون بل خنث، هو في معظم الأحيان أجبن من في الأمّة وأكثرهم تأنثاً» وهنا أيضاً ذهب القراء إلى التساؤل: إلى أي ملك أو أمير يلمح لابويسي بهذا الوصف؟ ولكننا نلحظ أن نماذج الحكام لا يحدّها الحصر فهناك المستأسد والمتردّد، والواعد والمتوعد، والمندفع والمتمرد، ومن ينشر الخوف ومن ينشر الضحك. . . إلخ، أي هم تتنوع صفاتهم بتنوع صفات الإنسان وقد يمر الواحد منهم بهذه الأطوار جميعاً فإن اشتركوا في شيء ففي المكر الذي يكاد يحل عندهم محل ما يسميه برجسون «الانتباه إلى الحياة».

٩ ـ الشعوب

(. . .) أنقول إنّ الخضوع للطغيان لا يعني انعدام إرادة الحرية، بل الإحجام عن دفع ثمنها؟ يرد لابويسي على ذلك في فقرة تبدو تصويراً لمنهج «العصيان المدني» من حيث هو كل ما يتطلبه إسقاط الطاغية: «للبلد إذا أراد ألّا يتحمّل مشقة السعي وراء ما فيه منفعته، كلّ ما يقتضيه الأمر هو الامساك عما يجلب ضرره». أنعود إذن إلى القول بأن الاستكانة لاستعباد الطاغية تعني انعدامَ الرّغبة في الحرية؟ لو صحّت هذه النتيجة لكانت شيئاً عجيباً: أتكون الحرية التي هي الخير الأعظم والأطيب، هي أيضاً الشيء الأوحد الذي تركت الطبيعة الناس بلا قوة على الرّغبة فيه؟!

هنا، بعد أن يبلغ التناقض أوجه، يسترسل لابويسي في صفحة خطابية موجهة إلى الشعوب كأنه يطلعها على مرآة تتيح لها ـ إذا كان لمثل هذه المرآة وجود ـ أن ترى في آنٍ معاً واقعها المتجسد وصورته المعكوسة على السواء. فأما واقعها فسلبٌ لا يترك لها ما تفخر بملكه، «حتى أنفسكم ليست لكم». أما من ناحية المرآة فهم أيضاً مسلوبون بصورة لا يعلمون أنهم هم من «صنعوا كبرها»[٢]، صورة العدو الذي «تمشون إلى الحرب بلا وجل من أجله ولا تنفرون من مواجهة الموت بأشخاصكم في سبيل مجده».

ويبدو أن لابويسي كان يوجّه هذا النداء إلى الشعوب وهو يعلم أن ليس أصعب من رد المرء عن تجاهله لمدى مشاركته في صنع ما يشكو منه، لأنه يعود فيقول: «بيد أنّ الأطباء محقّون بلا شك إذ ينهون عن لمس الجروح التي لا برء منها. لنحاول إذن أن نتبين لو أمكن ذلك كيف استطالت إلى هذا المدى البعيد تلك الارادة العنيدة، إرادة العبودية، حتى صارت محبة الحرية نفسها تبدو اليوم كأنها شيء لا يمتّ إلى الطبيعة بسبب».

١٠ ـ الطبيعة/المساواة

يبدأ المؤلف بالنظر لا أقول إلى الإنسان بل إلى الناس كما سوّتهم الطبيعة التي هي «وزيرة الخالق وآمرة الخلق». وتبدأ بذلك صفحة يقرأ القارىء فيها أول ضربات المعول في

---

(٢) ومنه كانت هذه الصورة هي التي تطيب لهم رؤية أنفسهم فيها من حيث لا يعلمون. هذه في رأيي أول اشارة إلى نظرية «الانسلاب» بمعنى تعريف الأنا لا بوعيه بل بما يجهله من توحّده أو تعيّنه بالآخر الذي يبدو مغايراً له ـ وهي النظرية التي نعلم ما ستلقاه من التعميق والتعميم ابتداء من هيجل وماركس إلى يومنا هذا، وإن يكن حدس الشاعر قد سبق اليها: ياجو: «أنا عطيل. إذ ألاحقه ألاحق نفسي».

صرح الفكر السياسيّ الوسيط. انتهت استعارة الجسد من حيث كانت تحكم هذا الفكر من الألف إلى الياء وانتهى ما تستتبعه من الأخيلة: الرأس الموجّه (ومن يوجّهه؟)، الراعي (كأن الناس غنم تحرسها الكلاب)، الأب (وأرجو أن يقرأ القارىء جون لوك في تفنيد هذا الادّعاء الأبله الذي يدعو انطلاؤه على العقول إلى الحسرة) إلى آخر هذه العبارات المنبثّة في الألسنة، يتمثل فيها هذا القطاع من اللغة المؤدّي لا إلى تعارف الناس بتعرف أُخوّتهم بل إلى الحيلولة دون هذا التعارف. وبالاختصار انتهى التصوّر الوسيط للجماعة بما هي هرم قاعدته في الأرض ورأسه بالضرورة في السماء. فأيّ ضمان للموجه إلا موجه يضمنه الاعتقاد؟

إذا كانت نقطة البدء هي الطبيعة (ولا أطيل الحديث في مغزى اختيار هذا المنطلق) فالمبدأ هو المساواة وهو ما يعني عند لابويسي أخروية التعاون لا أخرويّة الغلبة، والمبدأ هو «تلك الهبة الكبرى» هبة الصوت والكلم» التي لا سبيل بدونها إلى أن يتعرف كل نفسه «في مرآة الآخرين». وكل هذا يصبّ في جملة واحدة، هي أن الطبيعة «قد بيّنت في كل ما تصنع أنها لا تهدف إلى توحيدنا جميعاً بقدر ما تهدف إلى أن نكون جميعاً آحاداً». وإنها لجملة يتبخر وقعها إذا لم ينتبه القارىء إلى ما تتضمّنه من التفرقة التي لم يتم صوغاً صريحاً إلّا في القرن التاسع عشر على يد فريجه بين معنى «الواحد»: فهناك من جهة واحد العد الذي يعني الحقيقة الكثرة لأنه مجعول للتكرار فأنت لا ترسم الخط الدال عليه إلا بجانب خط آخر موجود بالفعل أو بالإمكان ولولا تكراريته هذه لما كان العدد، وهناك من جهة أخرى الواحد بمعنى الكل المكتمل الذي «لا يخالطه نقص». هذا الواحد الذي لا وجود له إلّا في اللغة هو الذي يملي علينا خلق المسوخ الشمولية: نقول «الكون» كأن الكون دائرة مغلقة، ونقول «الجماعة» كأن الجماعة ليست كثرة من الآحاد والمصالح والقوى، ونقول «الإنسان» كأن الانسان قالب من الصخر تنحت منه الأجناس والشعوب(٣) وليس الناس بما هم أفراد أو آحاد قد تأتلف وقد تتصارع إن جموعاً وإن فرادى. ولست أدّعي أن لابويسي قد تبيّن صراحة في هذه المسوخ الشمولية الأوهام التي تغذي نرجسية الشعوب من حيث يصبو كل واحد إلى الواحد، فمثل هذا الادعاء ينسب إلى المؤلف الحديث بلغة مقطوعة الصلة بلغة العصر، وهو محال. ولكنه على أية حال قد جعل من

---

(٣) وهو المعنى الذي يستشفه كلّ ذي أذنين وراء العبارة التي انتشرت اليوم على أقلام البلهاء: عبارة «الإنسان المصري» (في حين نكتفي بأن نقول الأمريكي أو الفرنسي)، كأننا صرنا نخشى الخروج من حظيرة الإنسانية أو كأن الإنسانية صارت كل ما نملك الفخر به!

الحرية مرادفاً للمساواة بما هي نفي للمراتب فضلاً عن الاسترقاق وأنه إذا كان قد جعل منها مبدأ أو حقاً طبيعياً فبقدر ما جعل الطبيعة نفسها تصنع صنعها بوساطة اللغة وإلا ففي أيّ ركن من أركان الطبيعة الخام يجد الانسان العدد والآحاد؟

II ـ العبودية

(. . .) يفرّق (المؤلف) بين ثلاثة أصناف من الطغاة: فهم إما يختارهم الشعب (وهو المعنى الذي أشرنا إلى أنه أقرب المعاني إلى المراد بكلمة الطاغية في اليونانية) وإما يأتون بقوة السلاح، وإمّا بالوراثة. ثم ينتهي إلى أنه ليس له اختيار بينها ما دام أياً كان الصنف الذي تتوقاه فالصنفان الآخران أسخم. ولكن الذي يعنينا هنا هو ما تنطوي عليه هذه «التفرقة» (أو بالأحرى المعادلة) من الجرأة التي صعب علينا الآن تصورها: فهو لا يتردد في المحاذاة بين الملكية الوراثية التي كان يرى فيها معاصروه جميعاً نموذج الحكم الشرعي وبين الصنفين الآخرين. أضف أن المحاذاة بين هذا الحكم الوراثي الذي لا يشكّ المحكومون في مشروعيته والحكم الذي مصدره اختيارهم ثم الصنف الثالث المؤسس على قوة السلاح دليل كاف على أن المشكلة لا تتعلق بالطغيان بمعنى الاستبداد المبنيّ على الارهاب بل بالحكم عامة من حيث تخلع مناصبه على شاغليها جاهاً يفسر دعوة الشعوب للطغاة (وهو ما يقع أحياناً) ويفسر، إلى حدّ آخر، احتمالها إياهم إن جاؤوا غير مدعوين.

ولكن أليس اللجوء إلى العادة طلباً لتفسير العبودية المختارة تناقضاً واضحاً؟ لقد بدأنا بإثبات هذه الظاهرة: هناك عبودية مختارة. ثم رأينا أن هذه العبودية ليست طبيعة في الناس، بل هو مفطورون على محبة الحرية. ومنه يخرج أن العبودية لا تأتي أبداً اختياراً وإنما عن طريق القهر أو الخداع وكل ما نستطيع إضافته هو أنّ الاستعباد متى دخل عن هذا الطريق وخضع له جيل من الأجيال استسلمت له الأجيال التالية استسلامَها لوضع طبيعيّ يصبح عندها عادة أو طبيعة ثانية لا ترى فيها غرابة ما دامت قد ولدت في ظله ولم تخبر وضعاً غيره. ولكن هذه الاضافة لا ترفع التناقض الذي وقعنا فيه إذ أجبنا عن سؤالنا اجابة تتضمن نَفْيَ موضوعه. الرد على هذا التناقض هو:

أولاً، إذا كان الانسان بحكم طبيعته لا تعريف له إلا بكونه رغبة في الحرية، فإنّ هذه الرغبة لا يمكن أن تضيع ضياعاً تاماً. «ما دام بالإنسان أثرٌ من الانسان». وعليه فالعادة لا يستتر وراءها جهل مطلق بل نسيانٌ وتجاهل لا نعجب إذا كان الطُغاة يحرصون على تغذيتها بالجهل وبمقاومة الثقافة والتنوير وإن لم يفلحوا في الحيلولة دون أن يظهر إن

آجلاً وإن عاجلاً «أناس» لم تندثر فيها ذكرى الحرية كل الاندثار وسلحوا عقولهم بالتثقف «لأن الزمن مهما طال لا يمكن أن يجعل من الغبن حقّاً».

ثانياً، صحيح أن لابويسي يتحدث عن دخول الاستعباد إما بالقوة أو بالخداع. ولكن هذا اللّحن يصحبه لحن ثانٍ لا يلبث أن يظهر في المقدمة، ألا وهو أن خداع الشعوب أنفسها لا يقل عن خداع الحكام، ينطق بذلك إسراعها إلى قبول خداعهم اسراع السمك إلى الطعم.

ينتقل اذن إلى وصف مناهج الحكام في التغرير بالشعوب في صفحات استقى مادَّتها من التاريخ القديم والتاريخ الروماني بنوع خاص ولكنها لا تتركه قارئاً أياً كان زمانه ومكانه دون أن تذكره بمادة مماثلة مستقاة مما يدور في عصره سواء في بلده أو في غيره من البلاد وإن تفاوتت الدرجات. ثم بعد الانتهاء من وصف تلك المناهج «الوثنية» في التغرير، إن جاز هذا التعبير (الألعاب والولائم والأعياد والمواكب إلخ) ينتقل إلى معجزات الشفاء التي كانت تنسب إلى الأباطرة والملوك والتي يعلم القارىء كيف حار أمامها المؤرخون والأنثروبولوجيون حتى استنجد بعضهم بغية تفسيرها «بالعقلية البدائية» وكان أولى بهم أن يستمعوا إلى قول لابويسي إنَّ الشعوب هي نفسها التي تخلق الأكاذيب حتى تعود فتصدقها، وهو ما يعني في لغتنا المُودرن أنّه ما من إيحاء ينتج أثراً إلا إذا طابق ايحاءك نفسك. وبماذا يوحي الناس إلى أنفسهم؟ بماذا يحلمون؟ إن لم يكن بموضوع تتجسّد فيه قدرة الحبّ (أو ما يريده من القدرة) على دفع كل شرّ (العمى، العرج، البرص، حتى الموت) أو قدرة الكره على إنزال كل شر. يكفي أن يستمع المرء إلى حديث الناس من أطبائهم وأدويتهم حتى يتبين أن هذا الحلم لن يختفي غداً.

ثم ماذا بعد الكرامات إلا التجلّي. تجلي المباين. المباين بما هو المتأله. يصف لابويسي كيف يظهر فرعون في سحابة من الموضوعات الغريبة (الأفاعي ومفاتيح الحياة والأسواط، إلخ) ترمز إلى قوى الأرض والسماء من حيث تلتقي جميعاً في شخصه بما هو وسيط بين العالمين. ثم يصف تغيب ملوك آشور عن الظهور حتى يسأل الناس أهم بشر أم شيء يزيد وحتى يكمل خضوعهم لحاكم لم يروه عياناً فرأوه بعين الاعتقاد. أنقول «عقلية بدائية» مثلما سمعنا بعضهم منذ هنيهة؟ في سطور جمع اعجازها قمة الأدب إلى قمة السخرية يعرج لابويسي إلى من سمّاهم «طغاتنا» وما يعني بهم إلا ملوك فرنسا، ملوكها الذين تكونت حول أشخاصهم لا الدولة وحدها بل الدولة والأمة معاً، فرنسا ذاتها، حولهم وحول رموزهم: الضفادع والزنابق والقارورة المقدسة، الخ، هذه الضفادع من تلك الأفاعي.

ذلك أكره ألوان التغرير إلى مؤلفنا: التغرير بالدين. ولا أدري ماذا يكون تعليقه على هذا السؤال الذي يرد اليوم على أقلام معاصرينا: هل يصنع الإنسان الدين أم يصنعه الدين؟ ولكني لا أراه إلا مؤيداً لكلمة ابن خلدون الحاسمة عن «خلق التأله الذي في طبائع البشر»، فهو نفسه يقول ان الحكام لو استطاعوا «لاستعاروا نبذة من الألوهية». ولكن كيف التأله بغير التأليه؟ ان حديث لابويسي عن تغرير الشعوب أنفسها يعود بنا إلى ما أشرنا إليه من نزوع الآحاد إلى الواحد الذي ينسلبون فيه عن أنفسهم بما هم آحاد ليرونها فيه بما هو كل. لقد خلقنا أصدقاء متساوين، هذا على الأقل رأي لابويسي، ولكننا نصبو إلى الخروج من هذه المساواة، نصبو إلى القوة ـ ولعل القارىء قد شعر من حديثنا عن الكرامات كيف يجنح بنا الحب إلى هذا المنعطف. صحيح أن رغبة الحرية والمساواة ـ من حيث يرى فيها لابويسي تعريف الإنسان ـ تدفع الناس إلى الإيمان بالله الذي يتساوون أمامه جميعاً. ولكن هذه المساواة تظل محصورةً في الاعتقاد دون أن تمنع تفاوتهم في الواقع، لا بل هم ذهبوا في بعض العصور منها العصر الوسيط إلى اسناد تفاوتهم هذا إلى إرادة الخالق نفسه، ولا أحد يدري على التحديد إلام نصير حين تخلو السماء من كل ما يلقي على الأرض ولو هذا الظل من المساواة المجردة.

١٢ ـ الأصدقاء

صحيحٌ أن مؤلفنا لم يسمّ ما وصفه باسم الانسلاب أو باسم التعيّن أو التوحّد بالواحد ولكن ذلك ما يخرج من كلامه بما لا يقبل الشك إذ يمضي قائلاً إنّ ما وصفه حتى الآن لا يتعدّى المناهج التي يصطنعها الطغاة في التغرير بالشعب الساذج وحين يتقدّم إلى الكشف عن النقطة التي يكمن فيها سر السيادة، سر الطغيان. ذلك أنّ الطغاة لا يكتفون بالاستئثار بالطاعة بل هم يطلبون الاخلاص. يطلبون، بعبارة أخرى، قلب طبيعة الإنسان ذاتها بحيث تحل عنده رغبة العبوديّة محلّ الرغبة الأولى في الحرية. وأنهم ليظفرون بذلك. يظفرون به إذ يجدون خمسة أو ستة انبهروا بهم انبهارَ الفراشة بالنار المحرقة، يريدون التشبّه بهم وأن يكونوا على غرارهم. ثم هؤلاء الستّة يأتون بستمائة مثلهم يذيلهم ستة آلاف تابع «يوكلون إليهم مناصب الدولة ويعهدون اليهم إما بحكم الأقاليم وإما بالتصرف في الأموال. تاركين إيّاهم يرتكبون من السيئات ما لا يجعل لهم بقاء إلا في ظلهم ولا بعداً عن طائلة القوانين وعقوباتها إلا عن طريقهم». «ثم تتسع الشبكة فإذا بنا نرى «الملايين يربطهم بالطاغية هذا الحبل، مثل جوبيتر إذ يجعله هومير يتفاخر بأنه لو شدّ سلسلته لجذب إليه الآلهة جميعاً». ومنه نرى كيف تخترق السيادة أو بالأحرى كيف يخترق

الاستعباد المجتمع كله من أعلاه إلى أسفله من حيث ينزع أفراده إلى أن يكونوا هم أنفسهم طغاة مصغرين، ولكنا نرى أيضاً كيف «يستعبد الطاغية رعاياه بعضهم ببعض، يحرسه من كان أولى بهم الاحتراس منه لو كانوا يساوون شيئاً». أي نرى كيف تتحول السيادة المبنية على الرغبة في موضوع موهوم إلى استغلال فعلي، كيف ينقسم المجتمع قسمين: قسم ممن يشبههم لابويسي باللصوص والقراصنة من أهل القرى والأجراء وأصحاب الحرف الذين تحلوا للأوائل «معاملتهم معاملة أشر من معاملة السخرة والعبيد».

يبقى أن الطاغية لا يلْقى الحبّ أبداً ولا هو يعرف الحبّ لأنه وقد علا الجميع وعدم كل رفيق قد خرج بهذا عينه عن حدود الصداقة التي هي اسم طاهر وجوهر قدس مقعده الحقّ هو المساواة. وهنا يترك لابويسي الطاغية لعزلته فلا يعود إلى الحديث عنه ليتخذ مكانه بين صفوف المستضعفين متحدثاً بلسانهم عن الطغاة المصغرين. فإذا أخذنا كلمة «الانسلاب» بالمعنى الدقيق الذي أعطاه هجل وماركس لهذا المصطلح، أي انسلاخ الذات عن نفسها لتنقلب موضوعاً لا تتبين نفسها فيه، فما وصف لابويسي لهؤلاء الطغاة المصغّرين إلا وصف للانسلاب عينه: أرادوا القوة وأرادوا المتعة والاكتناز فإذا كلهم خشية لا متعة فيها ولا ملك! ثم هم بعد ذلك لا يلقون إلاّ سوء المصير في الدنيا وفي الآخرة، فإنهم هم الذين تلعنهم الشعوب وتمرغ أسماءهم في الوحل، دون الطاغية!

(. . .) إنّ هذا النصّ إذا كان يحظى اليوم بانتباه منقطع النظير من جانب المشتغلين بالفلسفة السياسية والاجتماع فلأن أحداث العصر الذي نعيش فيه منذ الحرب العالمية الثانية لا تترك بدّاً من التفرقة بين السيادة والاستغلال ومن مواجهة هذا السؤال: هل استغلال الإنسان للإنسان هو أساس السيادة وما هذه إلا نتيجته، أم أن للسيادة جذوراً أخرى ما كان الاستغلال ليستتب بغيرها في صورة الدولة؟

أيعني ذلك أن هذا الكتاب يخلو كل الخلوّ من قوة الانارة الثورية التي نسبها إليها معاصروه وجميع من تلاهم إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية؟ كل ما أستطيع قوله هو يقيني بأن إتّين دو لابويسي إنما قال ما نعلمه جميعاً في قرارة أنفسنا، وما أسرعنا إلى تجاهل ما نعلم ونسيانه. ولهذا كنت لا أعجب إذ أراه يختتم خطابَه بدعوةٍ إلى أن نتعلم، لا أظنّ أنّ أحداً يسمعُها سوى الأصدقاء.

مصطفى صفوان

[باريس]

كمال أبو ديب

الثقافة العربية وإشكالية «المثال»

(I)

١ ـ كان اصطدام العرب بالحضارة الأوروبية، ابتداء من غزو نابليون، واحداً من أعظم الأحداث في تاريخهم عمق تأثير، وتوليداً للاشكاليات، وبلاغة تحدٍّ. كما كان أيضاً أهمّ اصطدام لهم بالآخر، على المستوى الحضاري الكليّ، منذ اصطدامهم بالحضارات السائدة في مرحلة التأسيس الفعلية للحضارة العربية. ورغم أن الآخر ظلّ لعصور تاريخية طويلة، بعد مرحلة التأسيس، ذا حضور قويّ في الحياة العربية، فإن نصاعة حضوره وعمق تأثيره وشموليته لم تبلغ في أي مرحلة أخرى من التاريخ العربي ما بلغته عند هذين المفصلين الحاسمين من مفاصل تطوّر الحياة العربية وتغيّرها.

ويعود الأمر الى عوامل عديدة، بين أهمها **أشكال حضور الآخر، والعلاقة بينه وبين الذات، ومستويات حضوره.** وتتكوّن هذه الأشكال والعلاقة والمستويات من معطيات ومقوّمات اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وثقافية، عسكرية ومعرفية، ومن معطيات بشرية، عرقية، جغرافية، دينيّة أيضاً. وكل هذه الأمور بحاجة الى تفصيل وإيضاح، غير أنني لن أصرف جهدي الى إيضاحها الآن، بل سأركّز عى نقطة تبدو لي جوهرية حاسمة في تأثيرها على ما يمكن أن أسميّه **«الفعل العربي في التاريخ»** نتيجة للاصطدام بالآخر. وإنني لعلى وعيٍ تام بأن ما سأبلوره يمثّل تجريداً ذهنياً لا تنضوي ضمنه المعطيات التي ذكرتها بجلاء؛ كما أنني على وعي تام بأن كل ما أقوله، والأطروحة التي أقدمها، قد يكون خاطئاً بصورة كلية. بيد أنه، رغم ذلك كله، يبدو لي جديراً بالبلورة والتأمل والتحليل والتمحيص. ويمثل ذلك فقط يمكن أن تثبت سلامته أو تهافته.

٢ ـ والنقطة التي أسميتها «جوهرية حاسمة في تأثيرها على الفعل العربي في التاريخ» هي أنَّ الاصطدام بالآخر قدّم للعرب، بل فرض عليهم في **المفصلين الحاسمين اللذين أشرت اليهما فقط**، ما سأسميه الآن «المثال» المتفوّق الذي شكّل تحدّياً جذرياً لتكوين واقعهم الحضاري بكل أبعاده. أما حضور الآخر في العصور الأخرى من تاريخهم بين هذين المفصلين فلم يقدّم لهم «مثالاً» متفوّقاً، رغم كل الأشكال التي اتخذها هذا الحضور، ورغم عنف تأثيره الذي بلغ لزمن طويل جداً درجة اغتصاب السلطة السياسية منهم ونقلها الى مراكز حضارية غير مراكزهم، بل بلغ أيضاً درجة تحويلهم الى خاضعين للسلطة، يحتلون موقعاً هامشياً على صعيد الفعل السياسي والثقافي والحضاري العام بالقياس الى شعوب أخرى. ولعلّ انتزاع العثمانيين للسلطة والسيطرة التي مارسوها على العالم العربي لقرون عدّة أن يكونا مثلاً بليغاً على ما أطرحه من تصوّرات. ويبدو لي أن أشكال حضور الآخر كلما انحصرت في الشكل السياسي وامتلاك القوة العسكرية كلما تضاءل دورها وضَمُر في حثّ «الفعل العربي في التاريخ» وتحريضه على المواجهة الخلاقة. إذ أن انحصار حضور الآخر في هذا الشكل يعجز عن توليد «المثال». وبالعكس من ذلك، كلما اتسعت أشكال الحضور واتخذت هيئة الحضور الحضاري الشامل، كلما ازدادت عمقَ تأثير وتحريض للفاعلية الابداعية العربية. إذ إن حضور الآخر، في هذا الوضع، ينجح في توليد «المثال». كذلك يبدو لي أن العلاقة بين الآخر والذات كلما كانت قريبة من التجانس (على أيٍّ مستوى حددناه: دينياً، أو عرقياً... الخ) كلما ضَمُر دورها في تكوين المثال وتحريض المواجهة الخلاّقة. وبالعكس من ذلك، بقدر ما تتّسم العلاقة باللاتجانس (على أي مستوى حددناه) بقدر ما تتوهجّ تأثيراتها بفاعليات خلاقة داخل الذات.

٣ ـ حين يتشكّل «المثال» ويفرض تحدياته على الواقع العربي تتفجّر طاقات إبداعية حقيقية، وتجد الثقافة مساراً محدّداً لنفسها وإطاراً للحركة، ومرجعيَّةً واضحةً (إما في ذاتها أو في تصوّر الثقافة لها)، ويتخذ الفعل العربي في التاريخ طابعاً مائزاً ويحدّد لنفسه هدفاً دقيقاً: **تمثل المثال واستدخاله ثم تجاوزه**. ويكون كل شيء تقريباً قابلاً للنقاش والتحديد والتقييم من هذا المنظور وداخل هذا المجال.

أمّا حين يختفي «المثال»، فإن طاقات الابداع تخبو، وتنتشر روح ضبابية عائمة، ضائعة الى حد بعيد، غير واضحة الأهداف، غير محددة القيم، وضامرة الفعالية.

وفي هذه الحالة الأخيرة يحدث، أحياناً، أن تنشأ حركة ارتداد الى الماضي للتعلّق «بمثال» جاهز مألوف ولده الدين والفكر الديني وظلّ ضامراً أو منضوياً أو خامداً لا يلعب

دوراً حقيقياً في تحريض الفعل الخلّاق لزمن طويل دون أن يتشبّث به أحد أو ينبشه أو يبرزه أو يطرحه بصِفته المثال الذي يملك القدرة على التغير والتطوير والاثراء ومجابهة التحديات القائمة. غير أن حركة الارتداد هذه تخفق في توليد الفاعليات الابداعية والطاقات الخلاقة وإحداث تغيير أو تطوير نوعي داخل البنى السائدة.

٤ ـ بهذا المعنى، نستطيع أن نفهم العلاقة الأولى المولِّدة في التاريخ العربي منذ حوالى القرن السادس الميلادي: علاقة الاسلام باليهودية أولاً ثم بالمسيحية.

لقد واجه الاسلام «المثال» اليهو ـ سيحي الطاغي لا بالانسحاب والتقوقع والبحث في الحياة العربية الجاهلية عن نظام كونيّ يضاهي المثال اليهو ـ سيحي، بل بالتمثّل الكلي والاستيعاب التام أولاً ثم بالاستدخال ثم بالتجاوز. وكانت إحدى جوانب عظمة الاسلام أنه أقرّ بالمثال وبعظمته لكنه وقد تمثّل جوانب العظمة فيه سعى الى تجاوز نقاط الضعف والنواقص فيه والى إيصال مقدرته على خلق مثال جديد، وواقع جديد، الى ذروة الاكتمال. واندفع، وقد أنجز هذه الصورة المتجاوزة، يخترق العالم بطاقات عربية إبداعية جديدة خلّاقة فجرّها تشكّلُ المثال ووعيه، ومواجهته، وتمثله، واستدخاله ثم تجاوزه. وبهذا المعنى، أيضاً، يكون بوسعنا أن نتأمل العلاقة الثانية المولِّدة وهي علاقة العرب في الفترة الأموية بالنموذج البيزنطي؛ ثم العلاقة المولِّدة الثالثة وهي علاقة العرب المتحركة المتطوّرة خلال الفترة الأموية كلها ثم الفترة العباسية الأولى بالمثال اليوناني أولاً والفارسي ثانياً. وقد يكون من قبيل الصدفة، لكنه قد لا يكون أبداً، أن زخم الاندفاع العربي في التاريخ، الذي بدأ مع تبلور العلاقة المولِّدة الأولى، يصل الى قرار، ثم يبدأ بالانحسار، بالضبط في اللحظة التي يستكمل فيها العرب تمثُّل المثال وتجاوزَه. ويتحول العالم المعاصر لهم الى عالم عقيم، من وجهة نظرهم، عاجز عن توليد مثالٍ آخر أو جديد أو أكثر صرامة في متطلباته. وتمر قرون طويلة من حضور لآخر تتّسم بالدرجة الأولى بهذا العقم عن توليد المثال. ولا تستطيع العثمانية أن تولدّ مثالاً للعرب من النمط الذي أصفه. وتظل عصورهم عصور الخمول والخمود والاستنقاع.

٥ ـ فجأة يزعق المثال في وجوههم. لحظة تزعق قذائف نابليون وصفّارات بواخره. ويبدأ المثال في التشكل في الوعي العربي، بكل ما يحمله معه من خلق للاشكاليات المبرحة، ومن عذابات، واستعمار. لكنه يحمل أيضاً، مع ذلك كله، حافزهم التاريخي ومثير شهيتهم الاسمى لممارسة الفعل في التاريخ. وسأقدّم فوراً مثلاً مستعجلاً مفاجئاً، قاصداً الى ذلك بخبث ولتدعيم وجهة نظري، ومستبقاً حركة التوالد أو التعاقب الزمني.

تطرح أوروبا، على أحد مستويات حضورها في الوعي العربي، نموذجاً أدبياً جديداً شديد اللاتجانس مع النموذج الأسمى لدى العرب. الأول هو **الرواية** والثاني هو الشعر. وبعد ما لا يزيد على نصف قرن من الممارسة المحرَّضة يفوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب. ويفوز كروائي؛ يفوز بنصِّه الروائي في مواجهة كل أدباء العالم الذين ينتجون كل أنماط الكتابة الأدبية شعراً، ومسرحاً، وقصة قصيرة، ورواية.

في مقابل ذلك، خلال ألف عام من حضور الآخر - بين العصر العباسي ومدافع نابليون - لا ينتج عربي واحد عملاً أدبياً مختلفاً أو متميزاً عن الانتاج الأدبي السائد. وكما حدث في الرواية قد يحدث قريباً في المسرح؛ بل يقال إن توفيق الحكيم المسرحي، قد رُشح أكثر من مرة لجائزة نوبل. وذلك أيضاً تمّ بعد أقل من نصف قرن من فرض «المثال»، على مستوى العمل المسرحي، على الوعي العربي.

لكنني الآن سأعود الى الخط الأساسي لمناقشتي، بعد هذا المثل المفاجىء القافز على التاريخ والمستخدم بشيء من الخبث بغرض التدليل على سلامة أطروحتي - التي قد لا يكون فيها شيء من السلامة إطلاقاً، لكنني رغم ذلك أجد متعة خاصة في بلورتها وطرحها الآن.

٦ - تنطوي المقولة المتبناة في الفقرة (٤) على افتراض بالغ الأهمية: هو أن المراحل التاريخية التي يتلاشى فيها «المثال» خارجي المنبع هي فترات ركود وضمور للفاعليات الابداعية عند العرب. وسواء أظلّت الحياة في هذه الحالة تجري على وتائرها العادية أو انبثقت دعوات الى إحياء نموذج أو مثال داخلي المنبع فإن الركود والضمور يظلان طاغيين. بكلمات أخرى: إن توليد النموذج الداخلي، أو استعادة نموذج من الماضي، هو عادة نموذج ديني، لم ينجحا في أي مرحلة تاريخية نعرفها في تفجير طاقات جديدة شاملة ودفع مسار التقدم الى آماد قصيّة. واذا عبّرنا عن هذه المقولة بلغة التجانس/ اللاتجانس المستخدمة في الفقرة (١) كان بوسعنا القول: كلما كانت درجة التجانس كليّة بين النموذج والحياة العربية كلما تضاءلت مقدرته على خلق الحركات النهضوية وابتكار أنماط جديدة متطورة من الفاعليات والسلوك والنشاطات الايجابية البناءة. وكلما ازدادت درجة اللاتجانس بين الحياة العربية والنموذج كلما عظمت قدرته على تفجير طاقات الابداع والخلق والبناء والتجاوز.

٧ - على الصعيد المحدّد في هذه المقالة، كانت أعمق النتائج التي أسفرت عنها مواجهة العرب للحضارة الأوروبية أثراً توليد «المثال» في الوعي العربي. لقد فرضت أوروبا

على هذا الوعي مثالاً جسّد نموذجاً للتقدّم الحضاري الباهر. واقترن في هذا النموذج جلالُ القوة المتفوقة بروعة الانجازات العلمية والتقنوية المذهلة، وسحرُ الابداع العمراني والفني والأدبي بترف الحياة الاجتماعية؛ كما تجسّدت في هذا النموذج قيم الحرية والعدالة والديمقراطية في صور لها فاتنة. ومنذ رفاعة الطهطاوي، على الأقل، اقترنت باريز بالابريز، بدلالاته المتعددة، وأبعاده المادية والرمزية المختلفة. وبإيجاز شديد، توحّدت هوية أوروبا في الوعي العربي بهوّية نموذج جديد هو «التقدم». والأخطر من ذلك هو التوحد بين هاتين الهويتين بالاتجاه المعاكس: أي توحّد هوية التقدم بهوية أوروبا. ومع مرور الزمن، توحّدت هويّة التقدم بهوية الغرب بشكل عام. لم يعد للتقدم من وجود، أو إمكانية لوجود، إلا في تجليه الغربي. وكانت لهذه المقولة البسيطة نتائج وعقابيل ما تزال حتى الآن المسؤول الحقيقي عن الانجازات التي حقّقها العرب وعن الإحباطات والتمزّقات التي عانوها، في آن واحد.

لقد فجّر «المثال»، من جديد وبعد سبات تاريخي طويل، لدى العرب شهوتهم بل شبقهم العريق: احتذاء النموذج، وتمثله، والطموح الى تجاوزه. وقد مضى قرن ونصف القرن وهم يكدحون لانجاز المرحلة الأولى: الاحتذاء والتمثّل. غير أن ما واجه براعتهم العريقة في إنجاز مثل هذه العملية كان هذه المرّة أعنف وأصعبَ مطالبَ مما واجههم في المفاصل التاريخية السابقة التي برز فيها «المثال» في تاريخهم. فلقد كان «المثال» في المفاصل السابقة شيئاً اكتمل إنجازه ووجوده أمامهم جاهزاً، واضح التفاصيل، مكتملاً. وكانت الحضارات التي أنجزته قد اندثرت أو انحطت الى نقطة لم تعد معها قادرة على تغيير «المثال». أما في المواجهة الجديدة فقد كان الأمر على خلاف ذلك. كان «المثال» باهراً لكنه لم يكن مكتملاً منجزاً نهائياً. لم يكن صورة ثابتة قابلة للفهم والتمثل. بل كان مثالاً في حالة من الصيرورة الدائمة والتحوّل اليومي والتغيّر. وكانت الحضارة التي فرضته ما تزال في أوج حيويتها واندفاع طاقاتها الابداعية، بل إنها لم تكن قد بلغت الأوج في لحظة المواجهة؛ وكان لها أن تستمر في التنامي، وازدياد القوة والمنعة. وتطوير طاقات الابداع والخلق محدثةً، في كل لحظة، تطويراً في «المثال»، بل تغييراً أحياناً، بل انعطافات في التكوين حادة أحياناً أخرى.

أي أن العرب كانوا قد اعتادوا على النظر الى نموذج ثابت يتفحصونه ويمحصونه ويستخلصون سماته وخصائصه ولديهم من الزمن كل ما يمكن أن يطمحوا اليه لاحتذائه وتمثله ثم تجاوزه. كان أمامهم نصب اغريقي لفينوس وكان التحدي هو أن يأتوا بمثله في

زمن هم الذين يحددون أبعاده. أما في المفصل الحاسم الجديد فقد فوجئوا بنموذج هائل لكنه زئبقي: يفرض نفسه بقوة مرهبة، لكن ما أن تتأمله العين حتى يكون قد غير تضاريسه وخطوط انحناءاته. وكان الزمن الذي يملكونه للاحتذاء والتمثل دائماً هو لحظة التأمل والبصر لا غير. فما أن تنحسر العين حتى يكون المثال الزئبقي قد تعدّل وتغيّر جزئياً طبعاً لكن بدرجات مؤثرة.

وكما عقدت هذه الطبيعة المتغيرة للمثال عملية تمثّله واستدخاله لدى العرب، فقد عقّد علاقتهم به بعد آخر شديد الخطورة: هو أن المثال لم ينبع من كينونة حضارية نائية عنهم يستطيعون النظر اليها وتأملها وبينها مسافة مطمئنة، بل تجسّد في هيئة قوة عسكرية، اقتصادية، سياسية غازية اتخذت شكل الاستعمار المباشر لوطنهم. هكذا تعقّدت العلاقة بالمثال بدخول مكوّن جديد فيها هو الصراع الفيزيائي اليومي بين العرب وبين الذات التي يتجسّد فيها المثال. ونشأ لدى العربي الآن موقفان متضاربان، أو موقف ذو اتجاهين متضاربين: الأول يقتضي قبول المثال، واستدخاله، وتمثله، والسعي الى تجاوزه: والثاني يقتضي رفض المثال، واخراجه، ونفيه، ومحاربته والسعي الى طرده. ولقد كان في هذا الموقف الضدي نبع هائل من العذابات والتباريح والضياع والتيه والقلق. ولقد واجه الوعي العربي ذلك كله في واحدة من أكثر مراحل التاريخ الحديث في العالم تقلّباً وصعوبات ومتطلبات وتحديات. ولعل وجود اسرائيل المباشر العسكري الاستيطاني المغتصب أن يكون أكثر العوامل التي غذت نبع التناقضات هذا ودفعت بفيضه ليصير فيضاناً يغرق الفعل العربي في التاريخ بلزوجة متناقضاته وأسس تباريحه. فلقد مثلت اسرائيل للعرب كل ما يعنيه النموذج الغربي بوجهيه: التقدّم والتفوّق والعدوانية والاستعمار وكانت العنصر الذي أدى الى ديمومة البعد الثاني وتفاقمه حتى بعد أن اكتملت حروب التحرير من الاستعمار الغربي. وظلت هكذا تفرض على دم العربي وفيه إرهاب البعد الثاني للنموذج، فلم يمتلك هذا الدم مسافة تاريخية معقولة بعد التحرر من الاستعمار يتلاشى فيها البعد الثاني للنموذج ولا يبقى منه في الوعي سوى صورة التقدم العلمي - الحضاري المغري بالتمثل والاستدخال والمحرّض على التجاوز. هكذا ظل العرب يصطرعون في خضم النموذج، ولجة المثال كل هذه العقود في أكثر الشروط التي واجهتهم في علاقتهم بالمثال (في مراحل تاريخهم المختلفة) صعوبة وتشابكاً وتعقيداً وتوليداً للالتباسات والمشاعر المتعارضة.

وكدح العرب على مدى قرن ونصف، تستعر أرواحهم بصدمة المثال. ولقد أنجزوا أموراً هائلة بأي مقياس. إن نظرة سريعة الى كورنيش جدة السعودية عام ١٩٨٨، ونظرة

متأملة في نظام التعليم والخدمات الصحية في سورية أو الكويت. ونظرة عابرة الى ليالي بيروت قبل الحرب الأهلية، ونظرة فاحصة الى هندسة العمارة وفن تأثيث البيوت والعناية بأزهار الزينة في القاهرة أو عمان أو بغداد بالعين نفسها التي أبصرت حالة البلاد العربية لا عام ١٨٥٠ بل عام ١٩٥٠، لتكشف جميعها أي مدى من الانجاز بلغه العرب خلال نصف قرن من الزمن. ولقد تمّت هذه الانجازات جميعاً في حمّى وطأة «المثال» وهيمنة نموذج التقدم الغربي على الوعي العربي، وما ولّده ذلك في هذا الوعي من شهوة للتمثل والاستدخال والتجاوز، ومن طاقات وجهود خلاقة فعّالة.

غير أن الوجه الآخر للانجاز ظل دائماً خطراً كامناً في الحياة العربية. فلقد كانت سيطرة النموذج تقاوَم مقاوَمةً واضحةً عبر مراحل طغيانه. وكانت المقاومة ضعيفةً أحياناً، عنيفة أحياناً. ثم جاءت لحظة تاريخية بدأت فيها التيارات السلفية المقاوِمةُ تحرز طغياناً على ساحة الصراعات العربية. وكان ذلك في السبعينات من هذا القرن، وهو ما يزال مستمراً.

وكان أشدّ العوامل تأثيراً في هذه اللحظة تبلور ما سأسميه «إشكالية المثال» والموقف الاشكالي من النموذج.

في هذه الفترة الحرجة تعكّرت صورة المثال وغامت، ثم تشظّت المرآة وتشذرت. وبلغة بسيطة انفجر موقف إشكالي من المثال. وكانت الخطورة في الأمر أن هذا الموقف، هذا الاعتكار، هذا التشظّي اقتحم وعي الفئة المفكِّرة التي كانت قد رفعت راية التحديث والوصول الى المعاصرة عن طريق احتذاء النموذج وتمثّله. في اللحظة نفسها التي اقتحم فيها وعي فئات اجتماعية أخرى لا تشكّل شرائح فكرية وثقافية متميِّزة بل تنتمي الى الطبقة الدنيا اقتصادياً أو الى الشريحة الدنيا من الطبقة المتوسطة. وهي فئات طلابية، شبابية لم تكن على درجة من الفاعلية واضحة في المشروع التحديثي المستمّر قبل السبعينات. وأدّى هذا الاقتحام، من جهة، الى حدوث تصدّعات وشروخ عميقة في الذات الفردية عند المثقف وضمن الفئة المفكِّرة المشار اليها قبل قليل نفسها. كما أدّى، على صعيد الفئات الثانية الى نشوء تيارات سلفية متصلبة، مغالية في أصوليتها؛ ورافق ذلك اتجاه سافر الى العنف والارهاب. وكان ذلك كله عاقبة من عواقب انهيار المثال. فلقد ولدّ انهيار المثال حالة من التناقض الحاد: على الطرف الأول يقف التيار التحديثي المتمثل في الدولة ومؤسساتها، أي الممارس الفعلي لعملية الحركة الاجتماعية، والاقتصادية، والتنموية في أبعادها المادية، وعلى الطرف الثاني تقف اتجاهات فكرية وعقائدية (ايديولوجية). وفيما

ظلت الدولة ومؤسساتها تدرك أن إنجاز أي تحسُّن أو تقدُّم ما يزال مرهوناً باحتذاء النموذج وتمثُّله، فقد انهار النموذج في الوعي المشكِّل للأطر الفكرية والعقائدية. وبسبب عوامل عديدة لم يتبلور هذا الانشراخ في صورة صراع مُعلن حتى الآن، بل سعت الدولة ومؤسساتها الى تمويهه عن طريق ممالأة التيارات السَّلفية وطرح شعارات منافسة لشعاراتها أو مطابقة لها من حيث محتوياتها الفكرية والعقائدية. كما حدث في بعض البلدان أن سعت الدولة الى تشجيع هذه التيارات ظناً منها أنها قادرة على استثمارها لمصالحها الخاصة (السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية). غير أننا الآن نقترب من المفصل الحاسم الذي ستقلع فيه الدولة عن هذا التمويه والتبني المزيَّف ويتحول الصراع فيه الى صراع معلن يغلب أن ترافقه درجة عالية من العنف والارهاب. والبوادر في مصر عديدة؛ وأحداث السعودية ما تزال في البال.

أدى انهيار المثال، اذن، الى حالة من التيه والاضطراب العنيف والخلخلة الجذرية. فلقد فقدت الحياة العربية محرِّك شبقها الأوّل: النموذج. وحدث هذا في لحظة لم تكن فيه قادرة على اكتشاف نموذج بديل. فإذا التيه تيهان، والخلخلة خلخلتان. ودفعت قوى كثيرة بأسطورة انهيار كل النماذج الغربية: رأسماليها واشتراكيها وشيوعيها، علمانيها وقوميها، الى المناخ الثقافي ـ العقائدي وغذَّتها غذاء يومياً بكل ما يملك إعلامها من شراسة وطغيان. وفي مفصل تاريخي مشحون بالانتكاسات السياسية والعسكرية خاصة، تحوَّلت الاسطورة الى حقيقة في الأذهان. وكما يحدث في مثل هذه الحالات من التيه، حدثت ارتكاسة عنيفة الى الماضي: الى النموذج الجاهز المتراكم الراكد في الأعماق بوصفه النموذج المطلق للتفوق والانجازات والملاذ الروحي الفكري الوحيد للمجتمع والفرد. وبنقلة سحرية أُلغي التاريخ. تاريخ عشرات القرون من الركود والانهيارات والتخلف التي سبقت جميعاً لحظة اصطدام العرب باوروبا. وتمَّت قفزة وهمية في مناخ وهمي باتجاه عقود من الانجاز والثورة الخلّاقة بيننا وبينها ألف ونصف الألف تقريباً من السنين. وانبثق النموذج البديل.

الأصول

حدث هذا لدى فئات معينة، فيما ظلت فئات أخرى تملك من الوعي النقدي ما يمنعها من السقوط في هذا الوهم والقفز في هواء الوهم فظلَّت تمخر عباب تيهها وخلخلتها واضطرابها: فاقدة المثال، غير رائية لمثال بديل. أما الذين ظلوا يمتلكون من الوعي النقدي، والصلابة، ووضوح الرؤية ما يجعلهم خارج كلتا الحالتين، فإنهم قلة قليلة.

وعليهم، في تقديري، يتوقف مستقبل الفكر العربي، وعلى ما يستطيعون أن يحدثوه من تأثير يتوقف أيضاً شكل الحياة العربية المقبلة. وأنا لا أحصر التأثير بالمستوى الفكري، أو التصوري؛ فذلك هو جانب فقط من الجوانب التي تصنع شكل الحياة. بل إنني لأعني بالتأثير جميع أوجه الحياة العربية اقتصادياً، وسياسياً، واجتماعياً، وثقافياً، وعسكرياً.

مع انهيار «المثال» وتفسّخ النموذج بدأت خلخلات جذرية، كما أشرت، تضرب مناحي الحياة العربية. لم تعد نظرية الدولة، أو الشكل السياسي للتنظيم الاجتماعي، واضحة المعالم. انهار النموذج الرأسمالي وتلاه النموذج الاشتراكي وسقط بينهما النموذج الليبرالي الديمقراطي. ودخلنا في سديم هلامي تماماً، فُقِدت فيه بواصلُ التوجه، والوجهةُ، والرغبةُ في التوجه. وغلفنا سديم هلامي تنبثق فيه بقبقات غامضة تقول: «الشكل هو ما يمليه الدين». و«الدولة والدين لا ينفصلان». و«كل أسئلة العالم مجابٌ عنها سلفاً وبوضوح تام في نموذجنا الأسمى المطلق القديم الجديد. فلنعد إليه». غير أن هذه البقبقات تعلّقت بوهم النموذج أكثر مما قدّمت نموذجاً. وما تزال تضرب في التيه نفسه عاجزة عن تقديم الأسئلة السليمة دع عنك الأجوبة السليمة. وليس أدلّ على ذلك من تمزقها، وتضاربها، وتناقضات فهم فئاتها المختلفة للنموذج، والأسئلة، والأجوبة، وهي في هذا التناقض لا تقل ـ بل تزيد ـ تمزقاً وتناحراً وإرهاباً في تعامل بعضها مع البعض الآخر عن التيارات التي كانت قد طغت في مرحلة تشكل النموذج الغربي ـ بأي أشكاله: الرأسمالي والليبرالي والاشتراكي.

وكما تخلخل النموذج على مستوى تصور أشكال التنظيمي السياسي للمجتمع، تخلخل على صعيد تصوّر الهوية التي توحد الجماعة ـ المجتمع. انطفأت جذوة الهوية القومية، وتألقت نار الهوية الدينية. لكن الهوية الأخيرة لم تقدم نموذجاً جديداً بحق، بل تنفّضت في وهم النموذج. وتعقّدت الإشكاليات التي تواجه مشكلة الهوية: هل نضمّ ماليزيا الى دولتنا الجديدة وأمتنا الجديدة؟ هل الباكستان جزء من الأمة؟ والمنتمون للدين في الفيليبين والاتحاد السوڤييتي وجزر الهند الشمالية؟ نحتل كل هذه الأقطار لنشكّل الأمة كما فعلنا قبل ألف ونصف الألف من السنوات؟ أم نجعلها هي تحتلنا ولا فرق، فالأمة هي الأمة؟ وكيف نناضل من أجل القضية الفلسطينية؟ نشقُّ الانتفاضة العظيمة الى نصفين أو ثلاثة أرباع وخمسين لأن المعركة الحقيقية هي صراع ديني ونريد دولة دينية؟

وما نزال نحيا في معضلة هلامية النموذج وغياب المثال.

والحق أننا سنظل نعيش في هذه الهلامية الى أن نقتنص مثالاً من مكان ما. وتقديري الشخصي أننا لن نبتكر المثال. سنجده في اصطدام حضاري أو سياسي ما مع قوة أو قوى ما. فنحن فيما يبدو لا يتفجر في عروقنا شبق الاندفاع والبناء والابتكار إلاّ بعد أن نواجه المثال. ولن يكون مفاجئاً لي أن نقتنص المثال المنتظر من اليابان أو الصين في دورتنا القادمة. غير أن ما أرجح أنه سيحدث هو أننا سنصفّي معاركنا ونعود الى اندفاعنا نحو تمثل المثال الغربي والسعي الى استدخاله وتجاوزه. وقد تكون هذه حركة حياتنا المتجانسة في القرن المقبل القريب.

ما قلته عن التنظيم السياسي للمجتمع، ومشكلة الهوية، يصدق على جميع جوانب الحياة الأخرى. لقد بلغت الكتابة العربية كلها ذروتها الراهنة لأنها نبعت من مواجهة للمثال: في الشعر كما في الرواية كما في المسرح كما في القصة القصيرة، كما في المقالة. ولقد قدّمت الثقافة ما قدمته من إنجازات (على ضآلتها) في مجال البحث العلمي والكتابة في العلوم الانسانية كلها (حتى في العلوم الدينية) تحت وطأة المثال. ولقد اتّسع التعليم قبل الجامعي، والجامعي، وحدث إنتاج علمي في العلوم الطبيعية ابتداء وانطلاقاً من تأمل المثال. ولقد تكونت الجيوش، والمصانع، والشوارع، والمدن في لجة امتثال المثال. ولقد نشأت الخياطة العربية الحديثة، وفنون الأزياء - رغم عراقة أزيائنا الشعبية - في خضم انتصار المثال. ولقد بنيت المطاعم والفنادق والمخازن التجارية وبيوت الدعارة على وهم مضارعة المثال. ولقد صار فن تأثيث البيوت والمكاتب وعمارات الشقق الفخمة فناً اشتق أصوله وفروعه وجذوعه وأوراقه من تكوين المثال. ولقد صارت الصحف والمجلات والكتب وأكياس ضرّ البطاطا واللحمة والجبن كما هي لأنها تكوّنت وأنتجت في قالب المثال. أما المطارات فحدِّث ولا حرج. وأما السيارات والطائرات والقطارات والأحصنة العربية - حتى الأحصنة العربية - فقد صارت ما هي عليه تمثلاً للمثال. ولقد أبقيت، عامداً، التليفزيون والراديو والفيديو التي بها تضرب الأنظمة على عقولنا وقلوبنا بالأسداد، وبها ننشر دعاوانا وهجومنا (واستجداءنا حين نستجدي) دون ذكر. كما أغفلت فن إنتاج الأفلام الزرقاء التي تتغلغل في بيوت الترف والكبت يعمر الشوارع بالحجب. وأما الاشكالية الحقيقية التي تواجه العرب الآن، والتي تتركنا عائمين على سطح جلودنا وآبار نفطنا وغبار حياتنا وطحالب مستنقعاتنا فإنها، ببساطة، إشكالية انهيار المثال، وتمزقنا وتناقضاتنا بإزائه.

لقد ضربنا المثال بأيدينا وأرجلنا فحطمناه. لم نحطمه هو، بل حطمنا وهمه في

وعينا. وتشظّى الوعي. صرنا، من جهة، نقول: «التقدم لا يتم إلا بتمثل النموذج العز...» ونقف لأن الصراخ يعلو فنقول: لا. «التقدم وهم على النمط الغربي، فلـ..» ثم لا نعرف كيف نكمل الجملة. من جهة، نستورد كل ما ينجزه الغرب ونرى حياتنا لا تتحسن قيد شعرة إلا بما نستورده منه؛ ومن جهة أخرى (بالضم أو بالفتح) نلبط برؤوسنا وأقدامنا ونصرخ: لكن الغرب فسادنا وانهيارنا. الغرب المستعمر الصليبي الفاسق الداعر الذي تآمر ويتآمر وسيتآمر على ديننا ولغتنا ووجودنا وبيوتنا، يدفع بناتنا الى الفساد وشبابنا الى الفسق. و...

نستمر.

لكن، هل من حاجة لأن استمر أنا في رسم هذه الصورة الكالحة المرعبة التي هي بحق صورة وطنٍ عائم في سديم هلامي لا تسمع فيه سوى الصراخ والركل والضرب والآهات والتيه والحيرة. وتبقى الدولة. ماسكة بأزمَّة العالم، ضاغطة على صدور الجميع. لا تعرف لماذا. ولا أين تتجه. ولا لماذا تتجه ولا لماذا لا تتجه. ونبقى نحن.

حقاً؟

هل «نحن» فعلاً صيغة متماسكة موحدة كما يشعر هذا الضمير الذي أستخدمه؟ أم أنني بحاجة الى ابتكار ضمير جمع تتنافر حروفه وتتناحر وتتشظى وتتبعثر وتعوم من أجل أن أشير الى.. من؟

قد لا أكون بحاجة الى تخصيص جوانب أخرى من الجوانب التي أقحمها المثال الغربي على حياتنا فأدتّ الى فاعليات ذات أثر عميق فيها. لكنني قد أكون بحاجة الى فعل ذلك لأزيد أطروحتي بلورة وقدرة على الاقناع. ولهذا الغرض سأشير الى ما أعتبره مصدر الفاعلية الأعظم في الحياة العربية في هذا القرن. المصدر الذي أعطى هذه الحياة شكلها ومسار حركتها وكثيراً من ملامحها المكوّنة. وبذلك أشير الى مسألتي «الهوية القومية» والمذاهب العقائدية: الديمقراطية الليبرالية، والاشتراكية، والماركسية.

خلال قرون عديدة من سيطرة شعوب أخرى على مقاليد الأمور لم تتكون ردة فعل عربية متميزة على صعيد قومي. ولم تنشأ دعوات الى تكوين الأمة ـ الدولة في صيغة محددة تعني «الأمة العربية ـ الدولة العربية». لكن ما أن تشكل المثال الغربي وفرض نفسه على الوعي، واقتنص فيه العرب مفهوم القومية كأساس للتنظيم السياسي الذي يتخذ صيغة «الأمة ـ الدولة» حتى أصبحت الدعوة القومية الفاعلية السياسية الأولى في الأرض العربية.

ومنها تولدت ثورات التحرر من العثمانيين أولاً ثم من القوى المسيطرة الأخرى. وفي إطارها تبلور الصراع العربي - الاسرائيلي. وما تزال القومية الفاعلية السياسية الأولى في المجتمع العربي، رغم كل ما يبدو على الفكر القومي من أعراض ضعف وانحسار.

وبصورة مشابهة، لم يحدث خلال ألف من السنين على الأقل أن اكتسبت (فكرياً) حركة المجتمع العربي مضموناً اجتماعياً - سياسياً محدداً، متكاملاً. لكن ما أن أفرز المثال الغربي مفهوم الاشتراكية في الوعي العربي حتى اشتعلت الأرض العربية بمذهب جديد أعطى لمسارها السياسي مضموناً اجتماعياً - سياسياً جديداً. وقد كان هذا المضمون جوهر حركة التحرر والمشروع النهضوي العربي منذ الأربعينات وحتى منتصف الثمانينات. وفي كلتا الحالتين، القومية والاشتراكية، كدح العرب لإنجاز عمليات التمثل والاستدخال أولاً ثم التجاوز، أي الى تطوير مفاهيم خاصة بهم على الصعيدين القومي والاشتراكي. أما فيما يخص تلقف الديمقراطية الليبرالية من إفرازات المثال فإن الأمر ليس بحاجة الى توضيح. والمعركة التي تدور الآن، والنداءات اليومية من المفكرين العرب بضرورة تكوين الديمقراطية وبكونها المنقذ الوحيد من دهاليزنا السوداء دليل على سلامة هذه النقطة.

ومن الجانب السلبي، يمكن القول إن الصراعات والبلبلة والتخبط والاحساس بانهيار العالم والمشروع النهضوي وبكآبة الحياة العربية المعاصرة خصوصاً بعد منتصف السبعينات تعود جميعاً الى أن هذه المرحلة شهدت انهيار المثال في مكوّناته الثلاثة المذكورة: الديمقراطية الليبرالية، القومية، الاشتراكية. وكما أشرت سابقاً، لم يؤدِّ الانكفاء الى النموذج الداخلي القديم الى رأب الصدوع أو لأم الجراح أو الشفاء من الصدمة المخلخلة ولم ينجح في تكوين مثال حقيقي متكامل يستحوذ على الفكر ويمنح الحياة العربية غائيَّة محددة ومرجعية مطمئنة ومساراً واضحاً. وإذا كانت شركات الريّان أفضل ما استطاع هذا النموذج أن يقدمه بديلاً للاشتراكية، فإن «بئس» تغدو كلمة على قدر كبير من التهذيب والليونة وعدم الكفاءة لوصف هذا البديل. أما على صعيد الأساس الضروري لبناء الدولة. فإن ايران في طرحها للبديل الديني لم تقدّم إلا أكثر الصور إرعاباً وإخفاقاً للأمة - الدولة. ولن يحتاج المرء الى البحث عن الانجازات الثقافية، والابداعية - الفنية خاصة، التي أدى اليها الانكفاء الى النموذج القديم، لأنه لن يجدها. فليس ثمة ما يقارن بانجازات الثقافة التي تمت في سياق تمثل المثال الغربي في الشعر والرسم والنحت والقصة والموسيقى والرواية والمسرح والرقص والغناء.. الخ.

عديدة هي المفاصل التي يمكن أن تكتنه عندها طبيعة هذه العلاقة الاشكالية بين

الثقافة العربية والمثال. وعديدة أيضاً هي جوانب الثقافة التي يمكن أن تتقصى كأدلة على سلامة الأطروحة التي أسعى الى احكام طرحها في هذه المقالة. وسأختتم هذا التأمل بدراسة حالة من عالم الأدب.

ليس ثمة من شك في أن مفصل التغيُّر والتطور الايجابي وتفجير الطاقات الابداعية الجديدة في الشعر العربي يتماكن مع حدوث صدمة المثال في الوعي العربي والثقافة العربية، أي مع الاصطدام بالمثال الغربي الأدبي خلال القرن الذي مضى من الزمان. وليس ثمة من شك أيضاً في أن الانجازات التي تحققت في الانتاج الشعري العربي بعد صدمة المثال وتحت ضغط من المثال المتشكِّل إنجازات هائلة بأي مقياس تم قياسها. غير أن ما يستكمل دلالات هذا المثل هو حقيقة أخرى: إن الشعر العربي قبل تشكل المثال وحدوث صدمته ظل لقرون طويلة خاملاً، خامداً تقريباً. ولم يستطع أن يطوّر، بين القرن السادس الهجري والقرن الثالث عشر الهجري فاعليات إبداعية جديدة داخلية المنشأ فيه. كما أن سيطرة العثمانيين، ومن سبقهم من شعوب، لم تستطع أن تحدث حركة خلاقة جديدة في الشعر العربي. ذلك أن هذه السيطرة لم تنجح في تكوين صورة المثال والنموذج المتفوّق الذي تتفجر له طاقات إبداع العربي. والوجه الآخر لعملية تفجير الطاقات في خضم تمثل المثال واستدخاله وتجاوزه هو ضمور الطاقات حين يضمر المثال ويشحُب. وهنا سأجازف مجازفة حقيقية بمحاولة تفسير الركود الراهن في الشعر العربي الحديث أو ما يبدو ركوداً بالمقارنة مع حميا الابداع بين ١٩٥٠ ـ ١٩٨٠ في إطار الأطروحة التي أبلورها.

لقد تشكَّل المثال الغربي، شعرياً، من مجموعة من المكوّنات. وكانت هذه المكوّنات قد ظهرت في الثقافة الغربية على مدى زمني طويل، وفي سلسلة من الحلقات التعاقبية. وامتد الأمر من بدايات ظهور الرومانسية الأوروبية حتى آخر اتجاه شعري كبير متميز ضمن الثقافة الغربية في حوالى الخمسينات من القرن الحاضر. غير أن هذه المكوّنات اقتحمت الثقافة العربية، كأجزاء مشكِّلة للمثال، في حيِّز زمني ضيق وجاءت، تقريباً، متزامنة. أي أن العرب عرفوا الرومانسية والرمزية والواقعية والبرناسية والسريالية وتي. إس. اليوت والصورية والشعر المجسد ـ المحسوس كلها في فترة زمنية واحدة لا تكاد تتجاوز العقود الثلاثة. ولقد أحدثت هذه المعرفة بالمثال الشرارة المبدعة، فتفجرت الطاقات المولدة الخصبة في انبثاقات متقاربة جداً زمنياً أو هي متزامنة بحق. وتمَّ ذلك كله حتى حوالى ١٩٥٠ ـ ١٩٥٥، بمعنى أن مكوّنات المثال التي بدأت تفعل فعلها في الابداعية العربية انكشفت للعرب في زمن اكتمل بين ١٩٥٠ ـ ١٩٥٥. وكان آخر حلقات هذا الاكتشاف المعرفي تي.

إس. إليوت. ولقد اندلعت الابداعية العربية في تمثلها للمثال واستدخاله والسعي الى تجاوزه مثل بركان ينفجر وظلّت حمم البركان تنقذف بالفعل الى أن تم تمثل المثال في المقومات التي اكتشفت فيه، واستدخاله، وتجاوزه. أي أن البركان ظل يقذف الحمم الى أن نضب آخر العناصر المكونة للمثال، تي. إس. إليوت، كمحرّض ابداعي. واستغرقت هذه العمليات الفترة التي امتدت حتى ١٩٧٠ ـ ١٩٧٥. ومع استكمال هذه العملية بدأ البركان يهمد ويسكن ولم يعد يصدر عنه سوى أواخر ذيول الدخان البارد. ودخل الشعر العربي مرحلةً تقارب الدخان البارد. ولقد حدث ذلك لأن المثال نفسه لم يعد يقدّم جديداً، لم يقدم نموذجاً آخر ضخماً يفرض نفسه على الوعي العربي كنموذج متفوق. وما تزال أفضل معرفة شعرية عربية بالمثال الأوروبي تقف عند إليوت. وصار الرجل يستعاد في ترجمات مختلفة له، في حركة مراوحة في المكان كأنما هي، بصورة لا واعية، تعبير عن الشعور بأن المثال قد نضب نبعه في الوعي المتلقي على الأقل. ولا يعني هذا الكلام أن الشعر الأوروبي والغربي عامة قد مات بعد إليوت. بل يعني أنه، في وعي العرب، لم يقدم حلقة جديدة ضخمة تحرّض الابداعية العربية على التمثل والاستدخال والتجاوز. والدال جداً في الأمر أن بعض الانتاج الشعري العربي ظل يمثل انبثاقات إبداعية هامة بقدر ما نفذ من الشعر الأوروبي صور محدودة، جزئية، لمقوّمات أخرى جديدة للمثال. هكذا نفذ، مثلاً، ضوء يانيس ريتسوس (Ritsos) اليوناني الى بعض مسارب الوعي الشعري وتفجرت انجازات موضعية محدودة عند شعراء قلة رأوا هذا الضوء دون أن تتحول الى بحار ابداعية شاملة، بالضبط لأن ريتسوس لم يتحوّل، كإليوت مثلاً، الى بحر إبداعي شامل بل ظلت معرفة عمله مقصورة على قلة. وبنفس القدر انبثقت ينابيع صغيرة تدين بانبثاقها الى نفاذ حزم ضوئية محدودة مصدرها شعراء مثل رينيه شار، سان جون ـ بيريس، إيف بونفوا، فرانسيس بونج، الذين وصلت أضواؤهم متأخرة نسبياً فحركت بعض الطاقات، باستثناء الثاني الذي كانت المعرفة به قد حدثت في مراحل وسطية من استكمال المثال وتجاوزه. ويلاحظ في ذلك كله أن الشعر الانكليزي والاميركي اختفى تماماً كمثال متفوق بعد إليوت، وأن الشعر الالماني لم يلعب دوراً في الموضوع، وأن الشعر الروسي لم يشكّل مقوّماً رئيسياً من مقوّمات المثال حتى في إنتاجاته المتفوقة فنياً (يفتوشنكو وفوزينسكي واخماتوفا مثلاً).

والحالة الرمادية الراهنة في الشعر العربي قابلة للوصف، من هذا المنظور، بأنها حالة تلاشي المثال، وتيه الطاقات الابداعية التي تعمل وتنتج في ما يشبه **سديم اللاتحريض**.

أخيراً، من عالم الأدب لكن خارج نطاق الشعر، لا يمكن إلا أن يكون ذا دلالة هامة في سياق الأطروحة التي أقدِّمها الانفجار الابداعي الذي تحقق في الرواية العربية بعد أن تشكل بعد جديد من أبعاد المثال المتفوق هو عمل غابريل غارسيا ماركيز الروائي. واللحظة الحاضرة تدين له كمحرض حقيقي بأغنى ما في الانتاج الروائي العربي من انجازات في وقت يفوز فيه روائي عربي هو نجيب محفوظ بجائزة نوبل لكنه لا ينجح في تشكيل مثال جديد للرواية العربية تفجِّر طاقات جديدة فيها. بالضبط بسبب قانون التجانس الذي أشرت اليه في الفقرة (٦). أم أنني فقدت القدرة على الرؤية؟. قد يبدو مفهوم المثال، كما أطرحه في هذه المقالة، مغرقاً في المثالية، ميتافيزيقياً تماماً. وقد يبدو نمطاً من التفكير ينفي دور البنى الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية، والثقافية في تكوين الواقع وتحريكه. وأنا أعي هذه التضمينات المحتملة للمفهوم بدقة.

غير أن الأمر ليس على هذه الصورة إطلاقاً. فمن الجليّ للباحث في حركية الواقع أن البنية الأساسية، كما أسماها ماركس، ترتبط بالبنية العليا بعلاقة جدلية حقيقية. وانبثاق المثال أو انعدامه ينتمي الى البنية العليا من حيث هو وجود ذهني. غير أن المقوّمات التي يتشكل منها المثال ليست مقوّمات ذهنية فقط. أي أن مكوّنات المثال قد تكون عقائدية وقد تكون اقتصادية مادية صرفاً. ورغم أن مفهوم المثال نفسه لا يتشكّل إلا على مستوى عقائدي، فإن المثال ذاته له كل ثقل الواقع الاقتصادي ـ السياسي ـ الاجتماعي.

وبهذا المعنى، وبسبب جدلية العلاقة بين البنيتين الأساس والعليا. فإن تشكل المثال يتحوّل الى فاعلية حقيقية ضمن البنية الكلية لا على المستوى العقائدي فقط. إن تشكل المثال، مثلاً، من معطيات التقدم الغربي يتضمّن تأكيداً بعيد الأهمية لدور التشكيل المادي للمجتمع في حركيته. كما يتضمن تأكيداً لأهمية «التقدم» العلمي ـ التقنوي ـ الاقتصادي. ويتحول هذا التأكيد إلى محرِّك حقيقي في المجتمع للأنشطة التي تسعى الى تطوير البنية الأساس (القاعدة المادية الاقتصادية) وأشكال الانتاج وعلاقاته. ولعل أبرز مثل على ذلك ما حدث في المملكة العربية السعودية ومنطقة الخليج بشكل عام بين ١٩٧٠ و١٩٨٨ من تطوير للبنية المادية الاقتصادية، وفي صيرورة هذه البنية. وفي إطار الجدلية، تمارس التحوّلات المادية الاقتصادية فاعليتها في تغيير البنية العليا وتحويلها. ولعلّ تطور الفنون في المنطقة المشار اليها في الفترة الزمنية المذكورة أن يكون دليلاً بليغاً على سلامة هذا التصور. إن كورنيش جدة المنقوش بمنحوتات لعدد من كبار النحاتين العرب وغير العرب تتراوح بين التجريد الخالص والفن العربي الموروث وبين التجريد الأساسي للأشكال الانسانية

والطبيعية الحية لتعبير جميل عن سلامة النقطة التي أثيرها. وتغير الشعر والقصة القصيرة والرواية في هذه المنطقة كلها تعبير آخر عن الأمر ذاته. وبوسع المرء أن يقتبس أيضاً موقع المرأة في المجتمع في هذه المنطقة في التدليل على سلامة المنظور المتبنى هنا والمقولة الأساسية المطروحة. إذ أن تشكُّل مثال التقدم من معطيات غربية أبرز دور المرأة المتحررة كقيمة أساسية في حركية المجتمع وصيرورته وكقيمة إنسانية مستقلة أيضاً. غير أن ذلك لم يتحوّل الى تغيير على مستوى الواقع في موقع المرأة إلا بعد حدوث التغيرات العميقة ضمن البنية الأساس.

استخدمت في الفقرة (٥) عبارة «مستبقاً حركة التوالد أو التعاقب الزمني»؛ مشيراً بها إلى ما قمت به من قفزٍ من السياق القديم الذي كنت أتحرّك فيه الى اقتباس مثل من الحياة العربية المعاصرة.

وتتضمَّن العبارة، كما صنعتُها، إيماناً بأن حركة الزمن توليدية الطابع تعاقبية. والسمة الأخيرة ليست مثار اعتراض، فيما يبدو لي. فحركة الزمن، كما تنجلي في وعينا له لا كما هي في الواقع الرياضي، يتلو فيها شيء، أو مرحلة، شيئاً أو مرحلة أخرى. ولا تتقاطع المراحل أو تتداخل. بهذا المعنى وصفت حركة الزمن بأنها تعاقبية. أما وصفها بأنها توالدية فأكثر إثارة للاعتراض. بأي معنى يمكن أن نتحدث عن التوالد في هذه الحركة؛ بمعنى أن الواقع في اللحظة x يحتوي على مقوّمات ويتسم بخصائص ينشأ منها ويتولد واقع آخر في اللحظة التالية لها y؟

أميل الى الإجابة عن السؤال الأخير بالنفي. فالزمن التاريخي لا يترابط بمثل هذه العضوية التنموية المباشرة. ويغلب أن يتم التوالد بصورة تفتقر الى مثل هذا التسلسل الحَلَقي. ثمة انقطاعات ضخمة في التاريخ تتولد منها التغيرات الجوهرية في الوجود الانساني. بيد أن القول بوجود هذه الانقطاعات لا يتضمن نفي تأثير الواقع في المراحل الزمنية التالية له. ما يتضمنه مفهوم الانقطاع كما أبلوره هنا هو أن التوليد ليس بالضرورة بين اللحظة واللحظة التالية لها زمنياً، بل قد يتم التوليد بين لحظات زمنية غير متتالية أو متعانقة أو مترادفة. هناك قفزات في الزمن من لحظة الى أخرى بعيدة عنها في الترابط الحَلَقي. إن الوشائج التي تربط حلقة بأخرى ليست وشائج مكانية أو بالأحرى ليست وشائج من التجاور المكاني أو التماس. بل هي وشائج بين فضاءات تاريخية مبعثرة غير منتظمة في عقد واضح دقيق التكوين. وقد يحدث وقد لا يحدث أن هذه الفضاءات تكون متناخمة متماسّة.

غير أن للانقطاع وجهاً آخر أكثر أهمية في سياق المناقشة الحاضرة. فالانقطاع قد ينشأ حصيلة لدخول فاعليات خارجية أو طارئة في فضاء تاريخي محدد. وتكون هذه الفاعليات مغايرة للتكوين الداخلي لهذا الفضاء. وقد تولد، هكذا، نشاطات جديدة ضمن الفضاء التاريخي تكون ذات أثر حاسم في تحويل الفضاء نفسه الى كينونة مغايرة تماماً لما سبقها في السلسلة من فضاءات. لكن الفاعليات الطارئة لا تؤدي الى مثل هذا التحوّل الجذري إلّا بسبب وجود مكوّنات داخلية (قابلة للتحديد) يتم عن طريق التفاعل بينها وبينها تفجير حقيقي مولِّد يكون هو المسؤول عن طبيعة التحول ودرجته ومستواه.

عبد العزيز المقالح

قصيدتان

١ ـ مشاهد من سيرة الياء والميم

I

أيها الخارج كسيفٍ غسله ضوء المطر
لقد كنتَ واحداً في زمن التشظّي
فكيفَ صرت اثنين في زمن الاستواء؟
السّيف لا ينقسم على نفسه
ولم تكن تخومك المتموجة بالجمر الذهبيّ
هي التي صنعت هذا الشّرخ النازف في جدران الجبال
الكهف المتحرك، الجائع الغريب، الرّمل اليابس
هؤلاء هم الذين أرادوا البحر وليمة تليق بالرهان المتوحش.
كان ذئب الشمال البعيد يقول:
سوف نزرع البحر قبوراً
حتى لا تتوحّد ذاكرة الأسماء
وقد احترقَ ذئب الشّمال في رماد المرافىء

وآنَ للواحد أن يخرج من قاموس اللّغات المتعددة.
طوبى لك أيّها السّيف الخارج من الأهداب
طوبى لكَ السّفر إلى جنّة التوحد.

II

كان عموداً من دم
قدماه تعانده
ويداه تعانده
يمشي للخلف... يضيق
تصغر رقعته ويضيق
جرح بين الصحراء وبين البحر
أبداً يمشي للخلف... يضيق
يصرخ، يتحوّل حجراً وفراغاً
يطويه الخوف يحاصره ليل في حجم الأرض.
يرى الناس خيوطاً سوداء
يرى الشارع مقبرة سوداء
يرى في الظّلمة أشجاراً تبكي
ورؤوساً تتدلّى كالأوراق
يرى مدناً وشوارعَ تبكي
وقرًى هاربةً خلف دخان وحشيّ التّكوين
تصلّي فوق سحابٍ أسود.
(نحن من اليمن
أجدادنا الآثمون صنعوا في الأرض مدينة على صفة الجنة
أحجار منازلها من الذهب الخالص

وحيطانها من الدرّ والياقوت والجزع والزبرجد والعقيق
حوافي نهرها مطلية بالذهب الأحمر
وحصاه أنواع من الجواهر: الأحمر، الأصفر، والأخضر.
أشجارُها من الذّهب المثمر باليواقيت
وكان اسم تلك المدينة «إرم ذات العماد
التي لم يخلق مثلها في البلاد»
ونحن من اليمن
آباؤنا الطيبون
خافوا من ضوء الشمس بعد أن عبدوها عصوراً
فسكنوا الكهوف
واختفوا في محارات الجبال
رمال الصحراء تتقوس فوق حقولهم التي كانت خضراء
والكآبة تشتبك مع الفراغ العالق بجبالهم
التي ما تزال عالية.
صورة مأرب ترتعش في أذهانهم
كما يرتعش آخر قنديل في مقابر جنود الحرب).

III

أنشُر في ذاكرتي صوراً لمروج تتدفّق بالماء وبالخضرة
أنتشل البحر من الشاطىء وأنام على صدر الموج
أخبئه في حلمي
وأرى الأطفالَ كأسرابِ حمامٍ تنهض من ماء الفجر
وتسبح في الضوء الأول
تصطاد غيومَ الصّيف

امرأة ـ لا أجمل ـ تحمل جرّتها للنبع
تتعشّقها الأرضُ ويهواها النبعُ وتشربُ من خضرة عينيها الأشجار
يضحك حدُّ السيف، تقهقه بالدّمّ الكلمات الصفراء
يستيقظ حلمي، يهجرني ضوء الأطفالِ
وصوتُ مروج تتدفق بالماء وبالخضرة
يهرب وجه امرأةٍ ـ لا أجمل ـ
ويحاصرني وجه يتفسخ،
جثث تتصاعد، ورق يتيبس
رائحة عظام تتشبث بالمعنى
بحثاً عن كلمات.
(يا أبناء الحرف العربي
قبل أن تحلموا بكنوز أسطورية
تعالوا إلى هنا.. الى وادي الشموس القرمزية
واقطفوا ثمار الحقيقة
أشعلوا النّار العظيمة من حول هذه المدن الداثرة
فتّشوا تحت سراديب «صنعاء» و«حضرموت» عن أبجديّة الريح
اقرأوا ما كتبه أجدادُكم بالحبر الناطق على الجدران العتيق،
حيث الصلاة قائمة، والزمن يمسك بمقبض الشرف
وحيث الشمس تبحث لنفسها كل يوم عن مطلع جديد
دم التاريخ هنا، يهطل تحت هياكل صرواح
وأشجار «دم الأخوين» تحرّض الأقدامَ على الرقص
وتحرّض الإحجارَ على الذهب
والزّمنَ على المومياء
إن صنعاء تتخذ شكل المهد

وعدن تتخذ صورة القابلة
وما بينهما سرير أبيض للروح
تهدهده الأحلام
وترعاه العصافير والمآذن العالية).

IV

منبهراً كنتُ غداةَ انبجستْ
من جسد الشمس امرأةٌ لا أحلى
تحت قميص الوطن الجائع نامت
فَاستيقظ فجرٌ من ضوء الله
وفي غابات الأرض تضيء ميادينُ الشّمس ـ عطوراً
تَجْري في الصّحراء الأنهار.
في قاع العالم كنّا
كانت صنعاء خواءً
هذا الوطن الممتدّ بلا معنى . . كان خواء
كان سراباً، بوقاً، وغباراً،
كمدًا تخلعه الصحراء على البحر
مزابل يخلعها البحر على الصحراء
منفردا يجلس كحطام يتأمل وحشته
يتسول وعداً بالخبز.
لكن. . . .
ها هو ذا يتألق ذات مساء كالصبح
ذات مساء أبهى من كل نهارات الأرض
ها هو ذا في ثوب العرس يؤدّي للشمس مناسكه

يتوثّب مثل البحر
ويرقص كالموجه
ويضيف إلى أرض الله العظمى وطناً آخر
وطناً يختال بفرحته الكبرى.
(أشعر بكثير من الدفء حين أنطق اسمها
أنقلها من ضلوعي إلى الأوراق
فأرى صورتها عشباً من طفولتي وحريقاً من شبابي
يتدفّق الشوق من زمن الطفولة جائعاً
ويركض الشّباب في ميادين البطوله
تعصف الرّيح حول نيران الثورة الوليده
ينهمر الوجع وتصطدم قطرات المطر بالرماد.
هل ينبت الرّماد ورداً؟
وهل رأيتم زهرة تنبت وعاشت في جسد الصحراء؟
الإبل وحدها ـ كانت ـ إلى عصر قريب تقبع فوق كثبان الرمل،
تغسل عيونها العطشى بأحلام الرحيل في زبد المحيطات
.. ادخل مأرب فالأعداء من هنا دخلوا،
والدخان كان قد ألقى القبض
على الطريق في صباح أسود
و«علي» ذلك الذي سحرته بلاغة الجبال المنيعة،
واستنزفت شجنه أغنيات القرى.
«علي» لم يكن يدرك أن البطون ترتعش لمنظر الذهب
وأنّ الأيدي تخون الأقدام.
واأسفاه...
طفل جميل آخر يموت بخنجر أخيه،

أحلى الأطفال وأشجعهم يموت
قبل أن يصل الى مأرب،
وقبل أن يمسك رخام المعبد العتيق.
الرّصاصة المنطلقة من ماسورة البندقية
بكت قبل أن تأخذ طريقها الى قلب الوطن.
وانهار السد الضخم للمرة الثانية،
وسمعت صنعاء صوت الانهيار
فبكت، واختفى وجهها داخل حزن غريب.
القاتل يقف تحت حذاء مطلي بالذهب.
وعينا بلقيس النجلاوان، حزينتان
القامة الهيفاء تقوست
الصدر المرمريّ صار حطباً
ونشيد المعبد أصبح بكاء
أيتها السمراء أشعلي الضوء بدموعك
فقد أنطفأت نجوم الليل،
ودَقّ الخائن المسامير الأولى في جبين الفرح الخالد.

V

طوفانٌ يخرجُ من جسد الوطن الملتفّ بأعلامٍ شَتّى:
هذا عَلَمٌ يتوسّطه سيفٌ
علَمٌ يتوسّطه قبرٌ
علَم يتوسطه برميلٌ
علم لا يتوسطه شيءٌ.
يا وطن الخيبة: هذي جثتك المسمومه

قد غطّتها الأعلام الوهميه
لكن نوافذ جرحـك ما برحت تتحدَّى
تتأوه في الصمت الراعش
فاطلَع من واسع جرحك
وانهضْ من نارِ الأخدود.
(ليست العضلات وحدها التي تتكلم
كان الدم، وكانت الأصابع
وكان وجه «شبام» في الطرف الآخر من بلاط الشمس
يوقظ الأقدام للطواف والأذرع للعناق
السفن الغريبة تغادر الميناء
وأصوات الذئاب في بطون الشعاب تتحول إلى ينابيع ناعمه
ويخرج الضوء من زجاج الليل
والنهر من نوافذ الكهف
والبرق من صخرة التراب
ورأيتها في الحلم كانت فوق أنقاض الزمن الكبير تحدق الى السهوب الجرداء
وتغرس نظراتها في ماء المراكب القادمه
وعيناها مفتوحتان لاستقبال الملائكة من القرى).

VI

أُبصرها في حلُمي
أتأملها في صحوي
تنهض كالشمس من المنفى
تنزل ثانيةً كالأمطار
من يتذكر أول خيط من فجر الأرض؟

هذا عبد المغني
هذي صورته الأولى في هيئة ذي يزن الأكبر
ها هو ذا يسرج دمه
يرحل في أبعاد الصبح
شرراً، برقاً، في أفواه تلاميذ الغد
قبل نهار الرعد ـ الصوت
كان الفأر ينادي:
لا ماء لكم في هذا الوادي . . ابتعدوا
مذ صار الجسد البضّ عظاماً
والسدُّ حطاماً
مذ نطقت بالحلم «طريفة»
ضاعت في الرمل البصمات
وامتلأت بالخوف عيون البحر
يا حوض النخلة والورده
إن بذور الوقت تنادي
إن خيول الشوق تغني
ها هو ذا الشعب يطالع في طعنته
ويلمّ شتاتَ المقهورين
يتهيَّأ لملاقاة التاريخ .
(في منتصف الليل
يستيقظ الوطن من سباته
يتسلّل إلى أزقة المدن الجديدة وساحات القرى
تتناثر على طريقه أناشيد الموجة الأولى
وعندما يشرق وجه الشمس

يكون المطر قد بلَّل النوافذ بأخبار الفجر الجديد
تتدافع كلمات الشوق كالقذائف
وهي ترسم الملامح القادمة للأرض.
هنا سدّ،
وهنا جسر،
وهذا شارع طويلٌ معمور بوجوه الناس الطيبين
تنتزعني أفراح الباء من داخل الذكريات المبللة بالخوف
يخرج من داخلي طفل بريء بلون المرمر الصخريّ
يحدّق في العالم كأنه يراه لأول مرة
وتحت أقدام علم الجمهورية يكتشف نفسه
ويسترجع الآلام الشاسعة منذ التابوت إلى لحظة الولاده.
ويبدأ التراب الواحد الخطوة الأولى
من هنا يبتدع الرحيل، ومن هنا يصعد الحلم،
وترتفع الشمس التي كانت قد سقطت
وتخرج صنعاء من جسد الصحراء
زهرة بعينين مغسولتين من الكآبة
تفتح في الصباح الباكر شباكها الممدود فوق الساحات.
وحين تغنّي تستيقظ الجبالُ التي أدمنت النوم
وتخرج الرّياح المدجّنة من جميع الجهات
وترتعش جدران القسمة الشنيعة
ويستوي جسَد الوطن).
أيها الخارج كسيف غسله ضوء المطر
لقد كنتَ واحداً في زمن التشظّي
فكيف صرت اثنين في زمن الاستواء؟
السيف لا ينقسم على نفسه

ولم تكن تخومك المتموجة بالجمر الذهبيّ
هي التي صنعت هذا الشرخ النازف في جدران الجبال
الكهف المتحرك، الجائع الغريب، الرمل اليابس
هؤلاء هم الذين أرادوا البحر وليمة تليق بالرهان المتوحّش
كان ذئب الشمال البعيد يقول:
سوف نزرع البحر قبوراً
حتى لا تتوحّد ذاكرة الأسماك.
وقد احترق ذئب الشمال في رماد المرافىء
وآن للواحد أن يخرج من قاموس اللغات المتعددة
طوبى لك ايها السيف الخارج من الأهداب
طوبى لك السفر إلى جنّة التوحد.

٢ ـ ورقة من كتاب الأندلس

ـ ١ ـ

نحن في حضرة الموت
منذُ متى والصداقة في حضرة الموت،
منذُ متى
ما الذي قد تبقّى لنا
ما الذي قد تبقّى لها
جادك الغيث يا أرض أندلسٍ
وأنا..
أخطأتني سهام العدو
وما أخطأتني سهامُ الصّداقة.

ـ ٢ ـ

وسط صحراء متبورةٍ من سياق الزمان،
يضيقُ الصدى
يتلاشى المدى
يأخذ الصمت شكلَ خيولٍ تموت
ولونَ قبور تقومُ
الأصابع تحلم أن تصل الجمر بالبحر
والبحر بالجمر
أن تتلمَّس عبر الرمال الكئيبة بوابة، أن. . .
وتفقد غرناطة دارها
وتفقد البحر والخارطه.

ـ ٣ ـ

جادك الغيث يا أرضٍ أندلسٍ
أفقٌ يتساقط
نعشٌ يسير
ومن ضجر الموت يخرج وجهك
يدخل في وجه بيروت
ـ يختلطان ـ
ملامح مقبرةٍ، صورة لصديق قديم
وذاكرة تتسكع فوق السياج الملون
باحثة عن جريح يحاصره الأصدقاء.

ـ ٤ ـ

أيها القلب
كن واحداً في مساحات حزنك

في أبجدية رفضك
كنْ سيداً في خطاياك
لا تقرب النهر الاّ وحيد الخطى
وامْنحِ الخوفَ خضرة عينيك
لا تقتربْ من كتاب الزحام
ولا تحتمِ بدخان المرايا
ولا ترتج في المدى أحداً
وانتظر لحظة الموت وسط العراء الكئيب.

عبد العزيز المقالح
[صنعاء]

عبد الله الريامي

نصوص

شمس الرمق الأخير

كلما قذفت حجراً
عرفت أنّني أضعتُ الغد
لستُ حريصاً عليه
لكنني أسعل بشدة
أغرقت دمائي
الشراشف البيضاء للأسرّة
وحتى القفازات، لم تَحْمِ أيدي الأطبّاء مني
لذلك أوقفوني بتهمة تلويث المصحّات.

مشهد اليوم

ترسم الأضرحة ابتسامة فاضحة
وتصطف البشرية طوابير طويلة
أمام دكاكين المعجزات

وفرقة من العازفين يحشرون آلاتهم
في حناجر العامة
وقارة مفقودة تسخر من الأعمار الطويلة
ولا شيء يغري بالمشهد
سوى نزاهة الأفق في مناخ أكثر ملاءمةً
من الثرثرة
لا شيء يغري بالمشهد سوى ظلّ تمثال مائل
وصمت بعيد.. بعيد.

ظهيرة خارج الطقس

في الحانة الضيّقة، قرب النهر الصغير
كنت وحدي أشرب
وحدي أرقب العمياء وهي تطل
من نافذتها لتتأمل مشهدي،
بينما الأشجار توجّه الظلّ إلى كمين محكم.
الريح ألقت بمهمّاتها وعادت إليّ خفيفةً
وفي غمضة عين وبرقّةٍ بالغة
يمدّ لي الأفق جسده
لأعبر فوقه كأيّ شارع
ما زال صريعاً لقبلة حذائي المبهمة.

شغف الحكمة

قروي يحصد الرغبات بمنجل
صفير حاد يسمع ولا يرى

نحيب خلخال في ساق راقصة
هكذا،
صوتكِ الغائم يقصم ظهر المسافات
وأنفاسكِ خطوات يدي المتقطعة
تجعلني أفكر أن ما وراء الجدران حقيقة
وأن الغابات لبؤة مسترخية
تعلن كلما وجدت نفسها
دون خدش أو وسادة،
أن الفراش منفى الأحلام
وأن الذي يتدحرج على القضبان ليس قطاراً
لكنّه سجّان المغامرة الذي لا ينام إلّا مرتاباً
ويستيقظ هازئاً كطائرٍ يغفو في بداية الدّحلة.
ومع هذا ما زلت واثقاً،
بأنّ هواءً كالحرائق وأوراقاً بحجم المروق
ينبغي أن تكون الحكمة الأخيرة
لهذه البلاد.

شارع في غرفة

إلى تاليا كريستوف

وجهي كما هو
إلّا أن الاحمرار ينزف
في العينين كشفق ذبيح
والجبين بهو غامض في قصر قديم

قادتني الذكريات برموشها الطويلة
وبالأرق الذي يتصاعد في الرأس كالبخار
إلى أرخبيلات غارقة
ما زالت تصدح فيها الموسيقا
ويرعى فيها الشحاذون والباعة
قطعان التوسلات بين أقدام المارة..
هذا الموت لص غبيّ يصطحب العصور
التي ظللت التاريخ طويلاً
بتنبؤات رجل له ذاكرة معوقة
وكقطار يحترق في محطة نائية
وبخبرة الأرامل التي تتهيأ
دوماً لخدمة العذارى
ولهذا السبب وذاك
أخاف كثيراً من العقاب الذي
يُنْزِله ديستويفسكي على كثير من الأحباء
وعلى عمق كبير في روح عتيقة
تصادفني أحياناً المصحّات العقلية
ومقاطعات من اللذة والقبل الضائعة
التي تتيحها امرأة في سرير الليلة الواحدة.
الجسد حصان النزهات الخاطفة
والحرمان فرقة انتحارية
تحتاجني كقائد ممتاز
حاربتُ طويلاً ضدّ نفسي وضد أن أكون

أنفقتُ سنواتي على السعال
وعلى أوبئة لا يحلم بها غيري
أتقدم من نفسي وأصرخ تالياً
هذه الحروب مضاجعة انتهت على عجل
هذه البلاد اختراع للنفي.
وكزهرة برّية ذابت في هجير العزلة
أنحني على شارع يصوّب فيالقه في غرفة
ومع الخطوة الأولى
تعرف المسافة جيداً
أن مصيرها رهينة في أقدامي.

ليـل

ها هي الغرفة وقد أضاءت
بوجهها الشاحب فكرة بعيدة
كبصمة القدم في شاطىء مهجور
ها هي جدرانها وقد نامت بعمق على ساعديك
لا أحد..
فراغ يتوسطه رأسي
وشرفة تنهار تحت بلطة جَزّار
أنام كما لو أنني أتَسوّقُ
مزيداً من الرغبات المؤجلة
قليلاً من الروزنامة التي مضت
وفي الصباح أجدني ورقة
قد أنهكتها الممحاة طيلة الليل

حمالة يتناوب عليها الموتى
رأسي خان للعابرين
يداي من معدن
قدماي عكازان لهواء مَرَّ
وعيناي، عيناي فقط، محطة للعودة
أسد في غابة مسروقة.

نهاية شتاء

مثلما الغناء في الهواء الطلق
تسهر المدن على فضائحها الأخيرة.
شيء ما أشبه بالمصير يتوعدني
وحتى يتسع القلب عليه
أن يعدو باتجاه الضجر الأخير.
الأحلام خيل الرغبات السرية
واللعنات غابة رشيقة تزداد فتنة
كلما كان العامة دعوة الصبر الفاشلة
أو كان اليوم كالضربة القاضية.
من يذكر أسفاري حدّ الهوس،
من يدل هذا الشتاء على غرفة مناسبة.

في نخب الغرباء

لو تعرف المسافة أنها كقلبي
ريشة في الهواء
مهمة صعبة لعينين في الظلام.

في الشارع الخالي أراقص الماء قامة من الذكريات
أفكر كثيراً في أهمية التاريخ للشعوب
وفي حروب البقاء
في الشاعر الذي يبحث
عن مفاتيح جديدة للكلمات
فيفاجئني الصوت وهو يتجول وحيداً
في فراغ الهواء
ولأني ولدت في يوم ماطر
فقد عشت دوماً كالغريق.
غيمة شاردة تختبىء
في محفّة الانتظار
تطل على هذا الجفاف الذي ينبت في الشفاه
وكأن الفرص القاتلة انتهازٌ لهذا القلب وحده.
نجوب الساحات كظلال اللعنة
وحدنا نعبر الممرات التي هرّبت العاطلين والأحبة
وشعوذات القرون،
التي أنفقت بكل بذخ على ستائر الوهم
وعلى الرمق الأخير لمحارب يلعب الروليت..
الجنون دليل الغرباء
والزمان مفلس يبحث عن عقب سيجارة
في منفضة ثريّ أبكم
مستعد أنا لمقايضة هذه البلاد
التي تحملني على البكاء

بقبر لا يتّسع لسواي
أو بضوء خافت ينبعث من غرفة استقبال
في مجرة
أكثر حنواً
من محقّة.

حوذي يحلم بالخيانة

بعد سَهْرةٍ صاخبة
تدلت أسماء المدعوين من شرفات عريقة
وتوالت نداءات المحطات البعيدة كالمقاصل
وضج الكون بزفير يهبط على رؤوس المارة كالمطارق
وفي الطرف الآخر
وعلى مصطبة، جلس حوذي يفكر
في نوع من المعاطف
لا تلبسها إلا قطارات تسرع دونما هدف
تزاحم المقاطعات البعيدة
حيث لا متاحف، ولا حراس شرف، ولا زبائن
هناك حيث لا يطرقون الأبواب،
في منتصفات الليالي، إلا طلباً لشمعة،
أو لنبأٍ عن عائد أو مسافر.
لا شيء يهم
طالما أن مشاهد الجنازات، أعظم متعي.
كما أن أكبر آلامي
هو حرماني من النجاح، حتى في خيانة واحدة.

الطريق

كارثة تجرني من ردن قميصي
ورأسي معلق في الطريق
كالثقل داخل الجرس
أعترف أنا الذي اندلقت فوضاي
مقابر تتربع على الأرائك
ومسافات تخجل من تعبها
أنا الذي أتحتُ للموتى حريّة التنزه
في الحدائق العامة
(لا أفهم لماذا يدفنون الموتى)
أشتاق وأنا الذي أكبر خطاياي الطريق
ولا طريق
بلاد حشرت الحزن في شقّ جدار
وصوّبت سماواتي نحو محبرة الظل
والهذيان الذي يتصبب عرقاً
مثل عدّائي المسافات الطويلة
ولكي نرقص معاً
لا بدّ من عدالة العزلة
تحصي الذهب والقروح
حيث الهواء الذي يسكب شيخوخته
في دمي
بينما تتسوّل الأرض الخبز والنبيذ والورق
.. آخر السماوات الطريق.

ضباب

في الصباح
دليل الأبواب المفتوحة
عندما تخر الهواجس كصنبور نُسي
منذ الليلة الفائتة
يقف رجال من القرن التاسع عشر
يستمعون لهواء أغرته الإقامة طويلاً
يحزمون ذكرياتهم القادمة
شموساً صغيرة بحجم العيون
وجدراناً تخرج منها خيول
كانت يوماً تعويذة حروب مؤجلة
وبعد قليل
يتدفق الدم من ثقب إبرة غرست
منذ الولادة، في قضيب الأمنيات.
هكذا،
أمشي كما لو أنني أرتدي دهاليزَ محطمة
محاصراً بطفولة مضنية لا أعرف عنها شيئاً،
سوى أنني كبرت
موثوقاً بشعر رأسي في جذع ضخم
وتحت قدمي نافورة من أضواء مسلحة
وبضع خطوات مشلولة.

صرة الشفافية

لم أعد أذكر من نفسي شيئاً، سوى أني وديعة البرق. ومسافر أبـدي في مناجم

تنهار دوماً على رؤوس العمال. ولقد قابلت مراراً في الليالي المدلهمات، التي تستقل الحافلات العمومية، فيلسوفاً يتسلق قامة المعرفة، بأمعاء عشيقته التي ذبحها في لحظة تأمل عميق.

هذا الصدر مهمته نقل الموتى، في مدن بلا حانات. لم تعد قوائم البؤس أو الأفاعي التي تجوس طبق الحساء، قادرة على مهادنة عصابات السنين. أو مقصلة الغيبوبة التي تفسح الطريق لأمواس الحلاقة، تتبع الذقون أينما ذهبت. تفكر باغتيال بحار في قمرة سفينة، يخطط للفوضى، ويحلم بالميناء التالي. ثمة رجل مقعد يقطع عليّ الطريق في منتصفه. لقد تعبت من نفسي. العيون لم تعد ترى أكثر مما رأت. لكن للطيور عيونها العريقة، التي تعسكر في غرفة قصيّة من الكون. حيث امرأة القصائد تنتظر رجلها المبجل بالفضيحة. غداً عندما تتبادل القارات مواقعها، ويبالغ الطغاة في أناقتهم، وتنساب الحروب من مخيلة القواد إلى خصيّهم.. غداً عندما تنصب الكمائن في الطرقات، لأجل الغرباء والمنبوذين والشعراء، ربما أصدق أنني قد عشت بينكم، وأنني قد حلمت يوماً بقيامة الألم.

هاوٍ عنيد، يمرح في الخيبات. يفند أوراق الخسائر بحثاً عن نصر صغير. ويرقد كما الجنود في مبغى، بعد معركة خاسرة. كل شيء يغط في نفق الدمامة. كل شيء يهطل علينا كما الفداحة.
السفن المعلقة في وكالات السفر
وجهٌ لو تر يامون
وَغَدٌ مندسّ في جيب اليوم.

عبدالله الريامي

[مارس 88، عُمان]

حسن طلب

آية جيم

«آية جيم»: عنوان مجموعة شعريّة جديدة للشاعر حسن طِلب، يُعدّها للنشر قريباً، وهي تتكوّن من خمس «سور»: الجيم ترجح، الجيم تنجح، الجيم تجنح، الجيم تجمح، الجيم تجرح. تنشر «مواقف» سورتين: الأولى، والرّابعة.

الجيم ترجح

ا

الجيمُ تَاجُ الأَبْجديَّةِ
وَهْيَ جَوهَرةُ الهجّاءِ
جُمَانةُ اللَّهجاتِ
أو مَرْجانَةُ الحاجاتِ
أجرومِيَّةُ الهَزَجِ
ارْتجالٌ
جَرٌّ بالمجْتثِّ هَجهَجَةَ الرَّجَزْ
الجيمُ جُرأةٌ من عَجَزْ
والجيمُ خِنْجَرُ من تجبَّرَ
إنَّها
حَجرٌ تَفجَّرَ
فوق إسْفنجٍ تحجَّرَ

إنَّ جُلَّ الجيمِ يُوجَدُ في البياضِ الجمِّ:
أبْيضَ ما تجيءُ الجيمُ إنْ جَهرتْ
وأجْهرَ ما تجيءُ الجيمُ إنْ رهجَتْ
وأرْهجَ ما تجيءُ الجيمُ إنْ هجرَتْ
وأهْجَر ما تجِيءُ إذَا تَجنَّبت المجِيءَ
كأنَّها زُجِرَتْ فما ازْدَجَرتْ
ولكنْ زاوجَتْ بين الشَّجَا والجأْشِ واشتجرَتْ
فأُدرِجَ في سِجلِّ المعْجَمِ:
الثَّلجُ اللُّجيْنُ الجُؤْذُرُ الجعةُ المِزَاجُ
الجُلنَّارُ النَّرجِسُ الزَّرجونُ جِلبابُ الزَّواجِ
الجاشِرِّيةُ واليَلَنْجوخُ الأَرَنْدَجُ والبِجَادُ الحَاجُ
تَزْجيَةُ الشُّجونِ الجذْجُدُ الدُّجْرُ السِّراجُ
الجوخُ والدِّيباجُ واجِهةُ السَّجَنْجَلِ والزُّجاجُ
التَّدْرُجُ الجادِي فوجُ جماعةِ الحُجَّاجِ

ثم جميعُ ما يجرِي على المنهاجِ

من جِيرٍ
وجِرْجيرٍ
وجُمَّارٍ
وجُمَّيزٍ
ومَسْجِدْ

فالجيمُ تجرِبَةُ التجاوزِ والتَّجدُّدْ
الجيمُ تَزوِيجُ البنفْسجِ للزَّبرجَدْ
الجيمُ عسجَدْ

والجيمُ جاهِزةٌ لِتسجُدْ
فالجيمُ من جِدةٍ وموْجدَةٍ
وجالسةٌ كساجدةٍ
وعاجِلةٌ كآجلةٍ
وبعضُ الجيمِ جَعْجعةٌ مُرجَّعَةٌ
وَفاجعةٌ كنا جِعةٍ
وواجِمةٌ كهاجِعةٍ
وجائِيةٌ كراجعةٍ
وإنَّ الجيمَ جِذرٌ جامِدٌ
يُجزَىٰ بأجْرِ مُجاهِدٍ
جازَ الحواجِزَ والنُّجودَ
من الضَّجيجِ
إلى الضَجَرْ
فَأجاءَهُ جَرْسُ الجَسارَةِ للجُسورِ
تجسَّدَتْ جِيمُ الجزيرةِ
في الجَزَرْ
فَاسْتدرَجَتْها جيمُ :
رَجَّ يَرُجُّ رَجًّا
عَبْرَ أجْوازِ المَجَازِ تَجرَّدَتْ جيمُ الجَدَا
عن جِيم يسْتجدِي
وعن جيمِ الشَّجا جيمُ الشَّجَرْ
فَتجانَفَتْ جُمَلٌ وجدَّتْ لهجةٌ
جَسَّ السَّفرجَلُ جِيمَهُ

فإذا بجيمِ الزَّنْجبيلِ تفلَّجَتْ
وَتبرَّجتْ جيمُ النَّجيلِ
وكانَ أنْ جُلبَتْ لجيمٍ ما جِبلَّتُها الجديدةُ:
جَنْبَ جَاليةِ الأجانبِ والأعاجِمِ
عَجَّت الآجامُ بالأجْيَامِ
أُدْرِجَ في السِّجِلِّ:
المنجنيزُ النَّورجُ الفَالوذَجُ النَّجَفُ البِلاجُ
النَّارَجيلُ الجوسَقُ السِّيجارةُ الجَبَخانةُ الزَّاجُ
الجواليقُ الجرامُ البَنْجُ أجهزةُ العِلاجِ
الأَجْزخانةُ السِّرجينُ جُزْءُ الأوكسجينِ الصَّاجُ
إجراءاتُ تَشْجيع التِّجارةِ جُودةُ الإنتاجِ
جَلْفَطَةُ البَوارجِ. تكنولوجْيا المَجْلخِ الميراجُ
جُرنالُ الخَواجةِ والأناجِرُ والطَّناجِرُ والجَراجُ
وجُلُّ ما يحتاجُهُ التَسْجِيلُ والإدراجْ
كالجازِ والجَصِّ الجُنيْهِ الجُمرُكِ الزِّنْجبيرِ والمكياجْ
رَهَجٌ هي الجيمُ الجديدةُ إنها الجيمُ التي:
جَعلَتْ تَجِدُّ لِكيْ تجدْ
فالجيمُ أجْرُ المجتهِدْ
الجيمُ جُبُّ الأَجْنَبِيِّ
الجيمُ جُحْرُ الأعجميِّ
الجيمُ جُرنُ الدَّارجِ اللَّهجِيِّ:
جيمُ تأجَّجَ
اتجهَتْ لجيمِ تَفَرْنَجَ

امتزَجَتْ بجيمِ تَبَرْجَزَ
اندمجتْ بجيم تلهْوَجَ
الجيمُ اتجاهٌ لامتزاجٍ في اندماج بانسجامْ
الجيم جِريالٌ وناجُودٌ وجَامْ
والجيمُ سَرْجٌ أو جَوادٌ أو لِجَامْ
الجيمُ جِيمُ الجذْرِ
جَذْرُ الجهرِ
جَهرُ الهجرِ
هجرُ الجَزْرِ
جزر الزَّجرِ
زَجْرُ السَّجرِ
سَجْرُ الجَورِ
جورُ الجَبرِ
أي جبرُ اجتناب الجَبرِ
لا تجدي مُساجَلَةٌ جِوارَ سِجالِها
الجيمُ راجِحةٌ بجِلادِها وجِدالِها
الجيمُ جارِحةٌ كَأنَّ الجَمرَ في أَزْجالِها.

الجيم تجمع

II

أجلْ
لِلشَّاعرِ العاديِّ أن يختارَ قافِيةً
ويُسرِفَ في تَسوُّلِها

وَلِي أن أَسْتقلَّ بِما يجِلُّ جلالُهُ عنْ رفضِها أو عن تَقبُّلِها
وَلِي أن أسْتعيذَ بورْدةٍ أُخرَىٰ
تُترجِمُ آيةً كُبرىٰ
فَهلْ غيرُ الشذىٰ
يَمْحو القذَىٰ؟
هل غيرُ بُلبلِها يُعلِّمُ أُمةَ الأَطْيارِ نجوَى الرُّوحِ
في تَغْريدِها، أوْ في تَغزُّلِها؟!
الجيمُ جَاهْ
الجيم جوعٌ مَا
هَفا لجمالِ وجهٍ مَا
فَجرَّبَ أن يُهاجِرَ
حيثُ ألجأَهُ شجَاهْ
جَسدٌ جَميلٌ زِبْرجِيٌ
وَجْهُهُ أُنمودَجِي
قَد تَجلَّلهُ دَجوجِيٌّ
مَعَاجُ جبينِه إِهْليلَجِيٌّ
نَهْجُهُ: أَن يَستجيبَ لمنْ رجَاهْ
الجيمُ جَمْرُ أَجٍّ في كلِّ اتِّجاهْ
والجِيمُ جَهْجهةٌ موَجَّهَةٌ إلى جهةٍ
وَفجرٌ قد تبلَّجَ عن دُجاهْ.

أجل

للشاعرِ الرَّسْميِّ
أن يتصدَّرَ المتسابقينَ إلى صُفوفِ المِهرجانِ

وَيْطمئِنَّ إلى القصيدةِ في تَبَذُّلِها
ولي أن أسْتعينَ بآيةٍ عُظمَىٰ
تُعيدُ إلى الحياةِ الشِّعرَ فِي أدنَىٰ تنزُّلِها
خُذوا الآياتِ من أرْبابِها واسْتمتِعُوا بِبهائِها
وتصدَّقُوا بصلاَةِ شكْرٍ عن مُرتِّلِها
الجيمُ جوْقةُ جاهِلينَ تجمَّعُوا
بجوارِ جوقةِ داجِنينَ تجمْهرُوا
بجوارِ دَجَّالينَ نَفَّاجِينَ مَمْجوجينَ
يتَّجِرونَ فيما يُنتجِونَ
الجيمُ شِطْرنْجُ المجانينِ اتِّجاهٌ للهجينِ
الجيمُ قُولَنْجُ المساجِينِ ابْتهاجٌ بالشُّجونِ
الجيمُ إنتاجٌ وتاجٌ
والجيمُ رَاتِينْجُ العَجِينِ
الجيمُ نارِنْجُ الجنينِ
الجيمُ إيلاجٌ وإخراجُ
الجيمُ أمْشاجُ
والجيمُ تَدْجِينُ الدَّجاجةِ
وَهْي تدريجُ اللَّجاجةِ
وهْي تفرِيجُ العَجاجةِ
وهْي تَخريجٌ وتعْريجُ
الجيمُ تهريجُ
أجلْ
لا بدَّ منْ رصْدِ القصيدةِ في تَسلْسُلِها

لكَي يَتبيَّنَ الشعراءُ مُعجِزةَ العَلاقةِ
بيْنَ مَخْرجها ومَدْخلها
وكيْ يتمكَّنُوا من عَذْبِ مَنْهلِها
لِينهلَ آخِرُ القرَّاءِ منها
قبلَ عصرِ القحْطِ واسْتنزافِ أعذبِ مائِها
وجَفَافِ جَدْولِها
الجيمُ نَجدةُ من يُجيرُ
ورَجْفةٌ لِلمُستجِيرِ
وعُنْجُهِيَّةُ من تبجَّحَ بالفُجورِ
الجيمُ عجرفَةُ الجدِيرْ
فالجيمُ إيجابيةٌ
والجيمُ بورجوازِيةٌ رَجْعيةٌ
والجيم مجَّانيةٌ جَوْنِيَّةٌ زَجَلِيةٌ
والجيم جُوَّانيةٌ جَوْفيةٌ جهميةٌ جَبْريةٌ
والجيمُ عُرجونيةٌ زَنْجيةٌ غجرِيَّةٌ عجميةٌ هَمجيَّةٌ
أجلْ
لا بدَّ من تَرْكِ القصيدةِ في سَبَهْلَلِها
لكي تنضمَّ فوْضَاها لفوضَى الواقِعِ الذِّهنيِّ
أو تتحمَّلَ الأوزارَ عنَّا فوْقَ كَلْكلِها
ألاَ
إن القصيدةَ سُورةٌ مأْسورَةٌ
في صُورةٍ مَحصورَةٍ
لا بدَّ من تَحميلِها أو مِن تحمُّلِها

الجيمُ جُودْ
الجيمُ تجزِئَةُ الجمادِ إلى جنادِلَ
أَوْ جَلاميدَ
انْزلاجٌ بالجَريدِ على سَجاجيدِ الجَليدِ
الجيمُ أَرْجحةُ الهُجودْ
والجيمُ تَجهِيزُ الجَحافِلِ والجُيوشِ
الجيمُ مَجْزرَةُ الجُنودْ
وَجِنازةٌ خرجَتْ إلى الجَدثِ الجَديدِ
فَأَزْعجَتْ جُثَثَ الجُدودْ
الجيمُ تَرجَمةُ الجَمالِ إلى جلالٍ
والجَلالِ إلى أناجِيلَ
اخْتِلاجٌ للخجولِ أو الجَهولِ
بِوَهْجِ ما بينَ الجَناجِنِ جالَ
أَوْ بينَ الجَوانحِ قد يَجولْ
الجيمُ تأْجيلُ الجُعولْ
الجيمُ تَبجِيلُ الحِجارةِ والعُجولْ
والجيمُ إجبارُ الجباهِ على السُّجودْ
فالجيمُ أُحجِيةُ الوُجودْ

أَجلْ
لا ضَيْرَ في تَوضيحِ مَضْمونِ القصيدةِ أو تَأَوُّلها
إذا لَمْ يَفْرح الجمهورُ باسْتلهامِها
لم يُفْلِح المتَثَقِّفُ الحزْبيُّ في اسْتخدامِها
لَم ينجح المُتَشاعِرُ الرجْعِيُّ في اسْتِتمامِها

وَرئيسُ ديوانِ الثّقافةِ فِي تَمثُّلِها
جِيمٌ ولاَ عجَبُ!
جيمٌ كجاعِرَةِ الجمالِ تَعجَّفَتْ
فَاجْتاحَها الجَربُ
جِيمٌ تُسَجِّي جِسمَها خلفَ السِّجافةِ ثُم تَحتجبُ
فالجيمُ ما يُرجَىٰ ويُجتَنَبُ
الجيمُ ما يُهجَىٰ به البُلْجُ الجَحاجِحةُ الجيادُ المُجَّدُ النُّجُبُ
الجيمُ ما يَحتاجُهُ جَوْعَىٰ الجنوبِ
إذا جُمادَىٰ جاءَ أَوْ رجَبُ
فالجيمُ ما يُجبَىٰ ويُجتَلَبُ
الجيمُ ما يجِبُ
أَجلْ لا بدَّ منْ جيمٍ
لِتُرْكَضَ خلفَ قَسْطِلِها
خيولُ الأحْرفِ الأخْرىٰ
وَتكتشِفَ اللُّغاتُ الموسِميَّةُ
نِصفَها المفْقودَ في مَجْهولِ هَوْجَلِها
وتكْتسبَ المقالة
والتَّقاريرُ المريبَةُ
والكلامُ عن السِّياسةِ
والحوارُ العاطفيُّ
وخُطبةُ الجمْعِ اليتيمةِ
سَمْتَها مِنها وتَنْشَق من قَرنْفُلِها
جِيمٌ وأجْيامٌ وَلا عَجَبُ

جيمُ اللُّزوجةِ جاورَتْ
جِيمَ الجنابَةِ أنجبَتْ
جيمَ التَّجهمِ أنتَجَتْ
جيمَ الجُحودْ
فَتَخَجْخَجَتْ جيمُ الخَجَىٰ
وتجشَّأتْ جيمُ الشَّجَا
وَتجعَّدتْ جيمُ الجُلودْ
كلُّ الجُيومِ تجيَّمتْ
فَتجيَّموا كَتجيُّمِي
فَتجيُّمُ المتجيِّمينَ
تَجيُّمٌ مُسْتَجيَمْ

أجلَ
لا بدَّ من وقفِ القصيدةِ عن تَزلزُلِها
لكي لا يسقطَ المبْنَىٰ
علَى المعْنَى
وتنهارَ الإشارةُ تحت أنقاضِ العِبارةِ
أو لكيْ لا تهدِمَ الألفاظُ
آخِرَ ما تبقَّىٰ من دَلالتِها بِمعْوَلِها
الجيم من أجْلِ الجميعِ :
التاجرِ النجّارِ آجُرِّ الجدارِ
الجزْمجِيِّ الحاجبِ الجندِيِّ
بُرجِ الجَدْيِ والجوْزاءِ جُرموزِ الجُرائِضِ رَبَّةِ الحِجْلِ الحجابِ الحاجِزِ الجُرُفِ الرِّجالِ الجُوفِ جُهدِ الجيْعَمِ السَّاجِ السِّناجِ السَّاجِسِيِّ العوْسَجِ المِهْباجِ جِنِّ

.لجَلْهتَيْنِ الجَـاجَةِ الأُغْنـوجَةِ الجَلَمِ الجُلُبَّـانِ الخَلَنْجِ الجُلْجُـلانِ الجيفةِ الجُـوتِ
الرِّتاجِ
الجَوْشَنِ المِسْحاجِ
مِنْ أجلِ الجَميعِ الجيمُ تُدلجُ في الفِجاجْ
فَالْجيمُ جَابيةُ الخَراجْ
الجيمُ جالِبَةُ الرَّواجْ
الجيمُ جائزةُ المِزاجْ
الجيمُ جاذبةُ الجَماعةِ نحوَ جَذوَةٍ
من تهدُّجَ أو هَجَسْ
فالجيمُ مُعْجزةُ النَّجاةِ من النَّجَسْ
الجيمُ تَجديفُ المجوسِ
جُلوسُ مُحتاجِينَ
جَنْبَ مُنجِّمينَ
يُجَمْجِمونَ لِمنْ جَلسْ
فالجيمُ تَجمعُ بين هَرْجلةِ الحجيجِ
وبينَ جَلْجلةِ الجَرسْ
الجيمُ مَجْدُ الآبِ مجدُ الإبنِ والرُّوحِ القُدُسْ
والجيمُ بيْضاءُ المحَجَّهْ
الجيمُ من دَجلٍ لأنَّ الجيمَ ترجِيحٌ بلا حُجَّهْ
والجيمُ من جَدلٍ لأنَّ الجيمَ ناضِجَةٌ وفَجَّهْ
والجيمُ من خَجلٍ لأنَّ الجيمَ أُترُجَّهْ
والجيمُ من وَجلٍ لأنَّ الجيمَ مُعْوَجَّهْ
الجيمُ من جسدٍ ومُهجَهْ

أجلْ
لا بدَّ من حَبْسِ القصيدةِ في تَفعْلُلِها
وجعلِ ختامِها ضِدًّا لأوَّلِها
وتَفْصيلاتِها نقضاً لمجْمَلِها
لكي يتعلَّمِ الشُّعرورُ من حركاتِها
والناقدُ المغرورُ من سكناتِها
ولكي تُرفِّهَ عن فؤادِ العاشِقِ المجنونِ
أوْ:
لتُمتِّعَ الوَلِهَا

يا جيمُ يا وَجعُ
يا هِجْرةَ الأشجانِ
في أجفانِ من هَجعُوا
يا جيمُ يا جرثومَةَ الهيَجانِ
أو يا تَرْجَمانَ الأُرْجُوانِ
ويا مُجازَفَةَ الجَناحِ بِنَجْوَةٍ
إن هُوجِمَ البجَعُ
يا جيمُ يا جَزَعُ
يا جَوْلةَ الآجالِ في مُهَجِ الرِّجالِ ووَجْدَ من فُجِعوُا
يا جيمُ يا جشَعُ
يا جعْبَةَ الأجْيالِ
تَرجُمُ بالمجانِيقِ انجهاتِ
تَزُجُّ بالأنْجالِ في أرْجائِها زَجًّا لينْتجِعُوا
يا جيمُ يا جَلَعُ

يا جُرحَ منْ جاءُوا
فَما رجَعُوا

أجلْ
لا بدَّ من دفْعِ القصيدةِ في تَحوُّلِها
إذا بلَغتْ أدانِيها أقاصِيها
أطاعتْ أمْرَ عاصِيها
وذَابتْ في خَصائِصِها
سَمَتْ لخُلودِها
لم يبْقَ مِنها غيرُ هَيْكلِها
فلا ثَبتَ اليَراعُ بإصْبَعي
إن كنتُ قد أقحمْتُ فِيها
لفظةً هجنَاءَ
أوْ أنْزلْتُها
في غيْرِ مُنْزَلِها.

حسن طِلب
[القاهرة]

محمد عيد ابراهيم

انحنى الليل، قومي إلى الشّمس

١ ـ الغياب

الفراشُ المرئية
على ورقٍ
تقطعُ من نفسها
وتُصدّق قُوّتي
خيط يلطّخُ
هذا النزول الأزرق

٢ ـ سقوط عمومي

حياتي من دوني
يومٌ بشكلٍ أفضل.

٣ ـ مرثاة قصيدة

تحتَ الأوراقِ
تمشي

عصفورةٌ من خرائبَ
تنذّيكَ
صالحاً كحُمّىٰ
كنزيفٍ على شفتينِ
سلامٌ مع الوحدة.

٤ ـ إلى شاردين بألفاظ قديمة

I ـ لا يهمُّ أن نتوهَ في الذاكرةِ
السُخط يُشهر الدُفَّ
والسأمُ إلى حفرتهِ
ما سيخضرّ آسفاً يزولُ
وترامَت مَعَاصِرُه
اذهبوا من بابٍ لباب
غربانكم تحترق
هل برؤياها سأكفرُ
كم قد غالطتنا اللحونُ
من أحضاننا
من صفيح التمنّي والانثيال
ترنُّ على بياضِ التذكُّر
أطولَ من صبر يأتي قلق وفاتَ ميعادُه
انضمُّوا
نقطة شاحبة ويعود كل شيء
انه القطفُ

قد نسيتُ ماضيَّ
إلّا عند اللومِ

II ـ الأرضُ ما يسكُنني
خبّأتكم ناراً رديئة من كرتونِ الملذةِ
أيّها الشاردونَ في ملح شهوتها
استقيموا
عن الليلِ عاد
فأين نُصلحها
نُقيم اعوجاج حواسها الضالةِ موقوتة في الهاوية
تُعاند نومي
واجبها على الجدران وعند الوسائدِ
أُغمضُ عينَ الليل برجفتها بالتمطي ذاتهِ
وعند الملاءةِ أزرعُ سيقانها في جنازٍ
أُخفِضُ صوتَ الشخوصِ على مهلٍ
تنطفي
و

III ـ لكلّ امرىء نبيذُ اعترافهِ إلى نسيان
لا يتحوّلُ
كأيّمٍ خاطية وقد ارتوت.

٥ ـ لغة الناموس البشري

I ـ إن ما هو بالأمسِ طبيعي، يأتيه الدَور
ونحنُ أيضاً معه نتكسّرُ على العالم ندماً وخلاصاً
يجب أن يبقىٰ بعض الهواء بشكلٍ مشرق

إنه الخروج. ! صالح وضروري
إذا: إلى العمل.

II ـ انهم يتحدثون بذكاء خارق
ربما الأمرُ له فائدة أن نستمعَ إلى تلكَ الحِكم
معهم بعض الحقِ لكن إنه انتحار ممتع
سيموتون من الضحكِ قريباً وبطرق معقولة.

III ـ كن صالحاً واملأ الرصاصَ ثانيةً
فأنتَ تُفرط في أحلامكَ قليلاً.
نعم. واسمعوا
إن صورة الإنسان هي اليوتوبيا بأظافرها التي تتحركُ خلفاً وأماماً مع العجلة الكبيرةِ
وعلينا أن نُمجّدها أو
نتحول إلى جرادٍ في جُثث المحاربين
تتدلّى ورقاتنا
نسقط معاً في طوفان.

IV ـ القَبول هو المفتاح.
إن أخوةَ البشر بكينونتها الداخلية لا تصل إلى ذورتها مع العملِ الواحد يتكرّر أو يتشابه بينهم بل هي، حقاً. في الأساسِ، أخوة الإبداع نودُّ أن يتغلغل في الحُطام الأرضي
هل ما يجبُ علينا في هذهِ الحتميةِ أن نكون نافعين
يبقىٰ عالمُ من رعبٍ غُربة أقنعة يفرضُ القَبولَ أقسىٰ مِن التكرار.
المسعى العام أن نصدّقهم ساعتها نسبحُ في المرضِ العلنيّ دون مخابىء نلتجىء بها

لكن الولادة تُصبح حُكم القيصريةِ
صرنا وَحَداتٍ خارجية
فقط،
من يدقّ الباب.

٦ ـ التعيُّن

أَبعدوا البحر عن رأسي.

٧ ـ شهوة

في هذهِ الليلة، وحيدا
ينفرُ
برؤوسِ أصابعي الخمس
مدارٌ مغلق
...
أُعلن حقدي الكافي بالمرصاد.

٨ ـ الرجمة

أيها الموتُ. موتٌ مخرّف عصري
لأنكَ لا تُعطي وسريع التكاثر
في ذاتهِ
كنتُ بسيطاً حينَ تمنطقتَ بمرحي الغطريسِ
وأذكرُ،
هذا ما أريدهُ.

٩ - شكاة

سمع العبدُ
أن الأجوبةَ لها مقاعد بين شفتيّ إلا في اللحظة الأخيرة
فتكلّم بكلامٍ خفيّ كالركضِ
واستدعى الجميع من التاريخ الحيّ لأضلاعهم
تراني في همكَ. .
وأدخلني في ارتخاء النوم.

١٠ - تبضّعتِ من دمي

إنه السؤال.
ظلُّنا عبر نافذتي له لون الصحارى
لي داهيةٌ كبرياء بحنّاء أغنية تأتمر.
انحنى الليلُ قومي إلى الشمسِ في جسمه،
هل بكاءٌ
مقضيٌ
عليَّ
أن أعودَ حجراً مُحرّماً يحنُّ على القطرةِ.
تعبٌ حاملي مسرّاتكِ التي لا تذوبُ
ولا تُطفىء أرضاً.
انهضي كيما أصيحُ على الطريقِ
أنفضُ عن جسدي غلّته
أذرو بكِ الأنهارَ
حاملةً كل عُشبها وصناديقَ نومتها

فلا ترتعبي من خطاياكِ، كسِّري
نحاسةَ الظلمةِ والمصراعين وخزفَ العينِ
انز في الطينَ عليّ من البطنِ
اكشفي الساق لنتشابَه، نادي المالكَ
ادخلي فتُرىٰ معاريكِ.
نام الضحكُ كعروسٍ بأرض خرابكِ
هادموكِ أتوا إليه
ويسكرون عن الفداء الذي شريعتي.
حُفرتِ
وأكلكِ السوسُ ارتخت كل عظامكِ
إلى مرابضها. وهم يتوغلون
برَوثِ ساخن يستعطي
لكن لا يكون المنتهىٰ سريعا
حجرٌ
على
حجرٍ
لماذا لا أقدر أن أتبعكِ الآنَ.

١١ ـ الوقائع ليست ذرائع

[يخرج النيل]

من قراءاتي الفلكية يقع بخار الصخور
في الجهات الأربع
والأرضُ تفتح خاتمها

فتخطر الخواطر وتحطّ أفواج عصافير
من قبيل الذكاء والمهنة،
أعجنُ الحروف بتأثيرها الرطبِ
أمّا شجر الحور والريحان فأُطلقه على المدى
في قيلولته ترتعبُ الموسيقى
في أشكال زواحف
تسعى من قرنيهِ/

ويخرج
النيل

يخرجُ يدخُل يفسّدُ في عادات الخليقة أعراضِها الزائلة كأنما تهمي بوحيٍ منه
تُجرّدهُ من اسمهِ فيشيرُ إلى الأشياء بألوانها القديمةِ دون انقطاع،
يتفرّجُ عليه عابروا سبيلٍ بحكمِ معرفةٍ وغيبة
كإطار كرتونيٍّ لانفجار المكان

يغتسل في حقل الحياةِ ليُزيل عن نفسهِ اللّونَ القاتمَ الذي أضفاهُ عليه الليل يضع على جسمهِ ملابسه الحمراء ثم يظهر بعد ذلك في الجبل الخرافي، وقد نبتت المزروعات على ظهره وفي جنبيه تحنو عليه ممّا قد يَعرض له في طريقه من الثعابين الضارة...

لم أر الأساطير بديهة مُذ تناولتُ قيمته
سترتُ بها عن حقويهِ بما نصلتُ من سيوفٍ
لصالحنا، كان الزمنُ يُجزّىء نفسهُ وينساب من صندوقِ الماضي
مال عليه الصمتُ كرى والليل ابتعد
أنا بهِ نشوانُ نشوتي بنفخة زهرةِ البيلسانِ أو بالجلوس على ضفة نهر من خمر،
حيث كان مهيّأً لممارسةِ الحبِ على جانبيه السَوسَن والبشنين فوقه شمس العدالة

التي تحمل الشفاء عند جناحيها وتحته وليمة النوم. ليتَ أني أدهمهُ فجأةً؛
ثم يأخذ في النموّ حتى يغدو كهلاً في المساء ويختفي في العالم السفليّ..
أُوثقهُ بقوةٍ في الأعمدة
يداهُ على صدره ورأسهُ إلى أسفلِ
أطعنه فجأةً/
(الخوف يصّاعدُ كالقِلاع.)
وأُغلقه في مقر الرعبِ
ثم نسير وراءه في صفوف طويلة
(فلم يكن أنبلَ منا.)
يجرّ كل واحدٍ قلبه على الأرضِ وتبكيه المنسيّات
أما دَور الوقتِ الذي سقطَ الآنَ فليس سوى خطٍ مقدس ليُمثل محيط الفناء...
أَحبسُ مِن ظِلّي على خِرقهِ المبسوطة والمرضوضة كاللّذة
بضحيتها،
أحملهُ بصدد القوابلِ والمراسيم تختلط بالإنسِ
يكونُ بي جوعٌ عطشٌ فجرٌ وطفل.
مِن كل وجهٍ من كل ذات اعتصروهُ
على مصعدهِ لا على استحياء وإلّا فلا..
ندًّ بالألفةِ وحدها إلى حيث صار هؤلاء
(محا الزمن أطلالي
حدّثني حديثهم وما حلَّ بهم،
أمتدّ كالدفوفِ تنتابني من قَبلهم
إلى أعمالهم والتعاليم التي وضعوها
كالأحجار في الأرض بمثابة زوجاتهم.)

وإني عليهم جميعاً.
تضعون أيديكم على رؤيتي
ح ج ا بـ ا
ولا تخرجون بعد هتكِ الحجاب؛

فاقتلوني
اقتلكم

وينْسدُّ ما بيننا.
سمعوا مني وعرفوهُ بمعرفتي،
انهض لخبزكَ الذي طاب على الجفاف
جميلٌ هو شرقكَ وراء الأفق
الحنينُ أوصافه وحِليته
بَدّل بركة تأريخكَ ما يَفتِنكَ عن الحاجةِ
منك ذمتي وفي قلبكَ مُتحدِّثي الذي لا يظلُم.

التعاليم I
الموتُ ماثِلٌ لي صافٍ صفاء السماء
وكصائدٍ يوجّه سهامه إلى ما لا علمَ له بهِ.

التعاليم II
اخرج، اخرج يا من حللتَ مع الظلام
أنفه في قفاه وذيله في ظهره
اخرج، اخرج
يا مَن حللتَ مع الظلام
لن أُجيز لكَ أن تفعل
هل جئتَ تبغي ضَرّا

اخرج، اخرج
هيّأتُ لكَ شَرَكاً يا مَن حللتَ مع الظلام
مِن نباتِ البصلِ به تتأذّى
ومن شهدِ المُرِّ لميِّت
مِن فك القط ومِن سِلسلة السمكةِ،

اخرج
اخرج

التعاليم III

معكَ هنا في «ميرتو»
تماماً كما لو كُنا في «هليوپوليس».
عُدنا من غوطةٍ شجرٍ ينادي
ذراعاي مفعمةٌ وردا،
تمعّن صورتي في البركة المقدسة
ذراعاي مفعمةٌ وردا،
تنسلُّ - أراكَ - على طرف أصابعكَ
تبوسني من خلفٍ فيفوحُ شَعري بالطيب،
وبينما تشملني ذراعاك
أحسُّ أني جديرةٌ بفرعون.
قطفتُ أزهار «الزاتِ»
حزمتُها اليكَ
تسكركَ الجعةُ
فترقد لترتاحَ
أنا الوحيدة التي تغسل عن قدميكَ.

سعيتُ له بسِحر فخذيَّ
فصلّى بسِحرهما.

التعاليم IV

أيها القلبُ الذي آل إليَّ عن أمي
أيها القلبُ الذي إليهِ وجودي
سألتكَ ألا تكون شاهداً عليَّ
ولا خَصماً يومَ الحسابِ
ساعةَ تَنْصَبُّ الموازين.

محمد عيد ابراهيم
[القاهرة]

منصف الوهايبي

(قصائد)

دمية

في تخت أمّي ، دميةٌ ،
كانت لأختي ،
دمية مخلوعة الأعضاءْ .
خُذْهَا مضمّخةً بريح العود والكافورْ
وَرُدَّ لها ذراعيها وساقيها وضحكتها
عسى أن يستوي زمن قديم في يديكَ
وَقُلْ :
للبئر في البستان أن تدعو صغيرتنا
لأجنحة السّنونو أن تبلَّ طفولتي بالماءْ !

خريف

أمَّا الخريف فكلّ ما أعْطَى
ثمارٌ فجّة ، كانت نصيبَ الرّيحْ !

وأنتَ وعدته، مِنْ قَبْلُ، أن يلقى
ببابِ الصّيف أشجاراً
ويلقى عينَ ماءٍ باردَهْ!
لَا القيروانيّاتْ
علّقنَ في باب الضّريح تميمَةً
للضّيفِ، أوْ وَدَعاً على أثوابِهِ
وَأَضَأنَ شَمْعَتَهُنَّ عند وِسَادِهِ . .
لَا خَفْقُ أجنحَةٍ . .
ـ وكانت نجمة الرّاعي على قوسينِ من بيتي ـ
مَلأْنَا من ثمارِ التّوتِ سَلّتَنَا وَعُدْنَا،
كان ليلٌ قيروانيٌّ يرافقنَا إلى بابِ النَّعيمْ
فيفتحه . . ويتركنا لِخَلْوَتِنَا . .
ـ وكان لقبلتي الأولى مذاقُ التّوتِ ـ
أيّتها الصّغيرةُ، كان سطح البيتِ أحْمَرَ،
كَانَ وَجْهُ الفجرِ أَحْمَرَ،
كان ماء التّوتِ
يَصْبَغُ في خريف طفولتي الشّرُفاتِ والسَّاحَاتْ!
جَسَدٌ يَخُونْ
وَيَدِبُّ من نارٍ إلى نَارٍ
ويقترضُ الحجارَةَ أو يلوذُ بحائطٍ . .
واليومَ كلّ عزائنا
أنّا نراكَ تَخِبُّ في الأحلامِ وَحْدَكَ
أو تلفُّ على مَنَازِلكَ القديمَهْ!

لم يبقَ إلاَّ أن يدورَ كَمَا الرَّحَى
حَجَراً عَلَى حَجَرٍ
وَأنتَ وَعَدْتَهُ من قبلُ، أن يَلْقى
ببابِ الصَّيفِ أشجاراً
ويلقَى عينَ ماءٍ بارِدَه!

حديث السلحفاة الصغيرة

في ربيع قديمْ
كنت أسلك عبر البساتين،
والأرض تنضج في هدأة الليل أولى ودائعها.
كان بي وحشة وذهولْ
كان لي شهوة امرأةٍ وغوايتها
أن أرى جسدي في مرايا الينابيع،
أن أتمرَّغَ عاريةً في الحشائشِ،
غالَبْتُ نفسي فَلَمْ..
قلت أخلع دِرعي إذنْ
وليكنْ ما يكونْ!

وانزلقتُ إلى العشبِ في أوّلِ الفجرِ..
أذكر كانت طراوته في يدي ونداوته في لساني..
نَزَلْتُ إلى الماءِ، لم أوقظِ السّمكاتِ الصّغيرَةْ
وهْيَ ترقد لائذةً بهدوءِ الرّمالْ
ولا النّجمة المستكنَّةَ فوق الحَصَى
ومشيتُ بعيداً.. بعيداً.. وراء التّلالْ

جسدي كان يكبر في الرّيح والشّمسِ . .
حتّى وصلت إلى آخرِ الأرضِ
حتّى تلمّستُ زُرْقَ النّجُومْ
ودخلتُ مداراتِهَا!

من رَمَى حجراً في زجاج البحيرةِ،
من أيقظ اليوم هذا الحنينْ؟
كان دِرْعاً قديماً مسجّى
على يابس العشب . . والوقتُ لَيْلٌ . .
وما بينَ رعبٍ أكتّمُهُ وأنينْ
سُدًى!
كنت أجهد كَيْمَا أزجَّ بنفسِيَ فِيه
سُدًى!
فَقَدْ رَهِلَ الجسم والبيتُ ضاق
بِمَنْ كانَ فيه!

تلك فاس..

طُرُقٌ تتحابكُ بين أصابعَهَا
واحدٌ كان يُفْضِي إلى القيروانْ
واحدٌ كانَ يُفْضِي إلى فجر «تمبوكتو»
وآخرُ كَانَ إِلَى قُرْطُبَهْ.
طُرُقٌ تتشتّت بين أصابِعَنَا،
طُرُقٌ مُتْرَبَهْ.

* * *

حينَ غادَرْتُ «مَوْلَايَ إدريسَ» عند العَشِيِّ ،
سمعتُ حَفِيفاً ورائي فَلَمْ أَتَلَفَّتْ إِلَى جَسَدَي
وَهْوَ يَقْفُو خُطايَ إلى جامع القرويّينَ . .
لِي أن أَقُدَّ الكَلامَ
عَلَى قَدْرِ حُلْمي
وَلَهُ أن يعودَ إلى طَقْسِهِ
وَلَهُ أَنْ يُسَوِّيَ جِنْحَيْنِ مِنْ ضَوْئِهِ
وَيَطِيرْ . .
جَسَدٌ، مثلما نحن نذهل في الحلم عنه،
سيذهل في وحشةِ الموتِ عَنَّا
ويتركنا وحدنا في العذابِ الأخيرْ.

* * *

أيُّ بِئْرٍ من الضّوءِ والظِّلِّ
هذي التي تتهيَّأ لي
قبل أن يتدلَّى
عَلَى حَافةِ اللّيلِ نجمُ الصَّباحْ؟
قُلْتُ أهبطُ . . لَا خَوْفَ . .
وَلْيَكُ وَجْهُكِ أَوَّلَ مَا أَلْتَقِي
عِنْدَ بابِ المُصلّى
فَإِنّي عبرتُ المدينةَ هَذا الصَّباح مِرَاراً
وطفتُ بِدَارَتِكِ المغربيَّةِ سَبْعاً
وَلَمْ أَرَ وجْهَكِ بين الوجوهْ!

* * *

مَجْلِسٌ حِذْوَ عينٍ من الماءِ، جَارِيَةٍ،
وَقِطَافٍ مِن النورِ، دَانِيَةٍ،
حيثُ لِي أن أكونَ حليفَ الشَّجَرْ
حيثُ لَمَّا تَزَلْ زُرْقَةُ الأرض مُمْكِنَةً،
حيثُ لَوْنُ الحَجَرْ
يتزوَّجُ لَوْنَ السَّماءِ،
السُّنُونُو يُلَابِسُ سَقْفَ الطُّفُولَةِ،
حيثُ يَدٌ هَشَّةٌ سَتُغرِّرُ بِي
وَهْيَ تَسْحَبُنِي
إلى طرقٍ متحابكةٍ في الظَّلاَمْ
حيثُ لي أن أَقُدَّ الكَلاَمْ
على قَدْرِ حُلْمِي
وَأَقُدَّ الحَيَاهْ
تَارِكاً للمياهِ الرَّحِيمَةِ تِلْكَ التي هَدْهَدَتْنا
أن تقولَ المِيَاهْ
للغصونِ التي حالفتنا
أن تقولَ الغصونْ
حيثُ يَنْضَمُّ لِي جَسَدِي وأكونْ.

* * *

وِحْشَتِي فِيكِ بَاقِيَةٌ مَا تَزَالْ
غُلَّتِي فِيكِ بَاقِيَةٌ مَا تَزَالْ
غَيْرَ أَنَّ النَّعِيمَ الَّذِي حَفَّنَا مَرَّةً،
مُمْكِناً مَا يَزَالْ

كَمْ تَمَنَّيْتُ في فَاسَ أنْ ألْتقِي
وَجْهَكِ القيروانِيَّ . . أنْ ألتقِي
وَجْهَكِ المغربيَّ مُصَادَفَةً!
كَمْ تَمَلَّيْتُ وَجْهكَ في أوْجُهِ المُغربيَّاتِ
كَمْ تَعَقَّبْتُ ظِلَّكِ بين الظِّلالْ
كَمْ وَهِمْتُ!

* * *

تِلْكَ فَاسُ أمِ القَيْرَوانْ
فَاسُ أمْ قُرْطُبَهْ
فاسُ . . أمْ تِلْكَ «تُمبوكتو»
ضاعَ الدّليل إليها
وضيَّعَني في مسالكها المُتْرَبَهْ؟

منصف الوهايبي

[القيروان، تونس]

محمد الغزي

قصـائـد

قبل أن تبلغ القيروان

قَبلَ أنْ تَبْلُغَ القَيْرَوانَ
سَتَفِيءُ إلى شَجَرٍ لَسْتَ تَعْرِفُهُ وَتَمِيلُ إلى مُدُنٍ أنْتَ تَجْهَلُهَا
وَتَجِيءُ بَوادِيَ لاَ النَّخْلُ دَانٍ بِهِنَّ وَلاَ شَجَرُ الهندباءِ قَرِيبْ
قَبلَ أنْ تَبْلُغَ القيروان.
سَوْفَ تُدْلَجُ في طُرُقٍ لَسْتَ تَأْلَفُهَا، وسَتَدْخُلُ بَادِيَةً لَسْتَ تَذْكُرُهَا
وَتَرَى اللَّيْلَ قَبْلَ آنْقداحِ الحجارةِ، والأرْضَ قبل آنحدارِ السُّلالةِ
والكَوْن قَبْلَ آنتظامِ الفُصُولِ.
قبل أن تبلُغَ القيروانْ
سَوْفَ تُبْصِرُ قصَّادَهَا بَيْنَ حِلٍّ وَمُرْتَحِلٍ، وَقَوَافِلَهَا بَيْنَ بادٍ ومُنْتَجِعٍ وَتَرَى الشَّمْسَ
والعَنَاصِرَ فَوْضَى فتحزمُ أمْرَكَ مُسْتَوْحِداً وَتَجِدُّ على إثرِهَا في الرَّحِيلْ
قَبْلَ أنْ تَبْلُغَ القيروانْ
سَوْفَ تأوي إلى آمْرَأةٍ لَسْتَ تَذْكُرُهَا، وستأكُلُ فَاكِهَةً لَسْتَ تَعرفُهَا، وَتَرَى اللَّيْلَ قبل
آنبثاقِ الكَوَاكِبِ والأرْضَ قَبْلَ آنعتاقِ العواصفِ والكَوْنَ قَبْلَ آندلاعِ العُصُورْ.

قَبْلَ أنْ تَبْلُغَ القيروان
سَوْفَ تَنْزِلُ أَوْدِيَةً أَنْتَ تَجْهَلُهَا، وتَحُلُّ بأزمنةٍ لَسْتَ تَعْلَمُهَا
وَسَتَسْأَلُ سَابِلَةَ اللَّيْلِ عَنْهَا
وتَسْأَلُ ثَانِيَةً
ثُمَّ لا تَسْتَدِلُّ إِلَيْهَا السَّبِيلْ
قَبْلَ أَنْ تَبْلُغَ القيروان
سَوْفَ تُدْرِكُ أَنَّ المَنَازِلَ وَهْمٌ
وَأَنَّ اليَنَابِيعَ وَهْمٌ
وَأَنَّ البلادَ التي تَشْتَهِي لَنْ تَلُوحْ . .

العير

رُبَّمَا أَنْهَكَهُ العُمْرُ وَأَشْقَاهُ الحَنِينْ
فَتَوَلَّى عَاثِرَ الخَطْوِ إِلَى حَانَتِهِ الأُولَى
يُرَوِّي نَفْسَهُ قَبْلَ رَحِيلِ الشَّارِبِينْ
فالذي جَمَّعَهُ ضَاعَ وَضَاعَتْ صَبْوَةُ القَلْبِ
فَمَاذَا يَرْتَجِي الجُلَّاسُ مِنْهُ؟
هَاهُوَ اللَّيْلَةَ يَأْتِي بَارِدَ الكَفَّيْنِ يَأْتِي ذَاهِلَ العينيْنِ،
يَأْتِي رَاجِفاً
لا قُنَّبٌ في رَاحَتَيْهِ لَا أَفَاوِيهَ
فَمَا جَمَّعَهُ ضاعَ، وضَاعَتْ صَبَوَاتُ القَلْبِ مِنْهُ
نَاحِلاً جَاءَ فَمَا خَفَّتْ إِلَيْهِ نِسْوَةُ الحانِ
وَلَا هَبَّتْ للقْيَاهُ حُشُودُ العَاشِقِينْ
فَنَدامَاهُ آسْتَرَابُوا

وَتَوَقَّاهُ القريبُونَ
فَمَاذَا يَرْتَجِي السُّمَّارُ مِنْهُ
غَيْرَ أَنْ يَمْضِي بَعِيداً
وَيَمُوتَ الآن في خَلْوَتِهِ الأولى
كَمَا العيرُ تَمُوتْ.

وطن

وَطَنٌ مِنْ حَرِيرٍ هُوَ اللَّيْلُ في دفءِ هَذَا المقامْ
فَترفَّقْ إذا مَا دَخَلْتَ إلى سَاحِهِ
قَدْ يكسِّرُ خَطْوُكَ مَاءَ سكينَتِهِ
وَيُهَشِّمُ شَمْعُكَ مِرْآةَ هَذَا الظَّلَامْ.

شمس

هِيَ ذي شَمْسُ الشِّتَاءِ المُطْفَأَهْ
دَخَلَتْ حُجْرَتَنَا مَقْرُورَةً
وَآسْتَقَرَّتْ بِجِوَارِ المَدْفَأَهْ.

محمد الغزي

[تونس، القيروان]

خالد النجار

نصوص

١ ـ دمية النهر

دمية النهر التي تأتي من الأحلام
ترعش الضوء في جدران البيوت
فالسمك يسهر الليلة في قاع البحار
يمسح الريف بريح الذكريات
ويغنّي عزلة الأمراء في أقصى الشتاء.

٢ ـ بريد

لا بدّ أن في المدينة
شارعاً قفراً، وشبّاكاً مضاءً
وأنّكِ فيه، تنتظرين كل مساء
بريداً لن يأتي
وتبكين
لا بد أن في المدينة. . .

٣ ـ أوميغا

أين يمضي الليل
عندما تنبت في الجدران أضواء النهار؟

٤ ـ قصيدة

لو كنت أقدر أن أكون ملكاً
لنقشت اسمكِ فوق أبواب الحصون
وعلى القصور،
لكتبته بالذهب
لضربته فوق نقود البلد
لجعلته شارة سلطاني وعزّي،
لو كنت أقدر أن أكون. . .

٥ ـ حرف الكاف

كانت طفولتي صيفية
وكان المهاجر يعبد حجر الشواطىء
وكان القنديل يزهر في الليل كالورد
وكان الصمت كالنسيان
وكنت خلف نافذتي
أقلّب كتباً عتيقة.

٦ ـ أعراس

تأتي نساء الريح قبل الليل
تأتي نساء الريح
الماء في كل النوافذ أزرق
وعلى وجوه القوم طين

لا توقدي طاولة الأكل
ولا تفتحي بوابة الليل الطويل
نحن هنا نمسح شوق الموت
في بردة الشيخ العريق
لا غرفة الصيف الأخيرة
ولا مراعي العشب في هذي الطريق.

٧ ـ عودة البربر

لو عادت القبائل
إلى ضفاف النيل في مواسم الإخصاب
لأيْنَعت حدائق الجسد
وغنّى في الشواطىء البعيدة الرعاة
لو عادت القبائل
إلى مجاري الماء
لاخضوضرت صخور هذا القمر الليلي
وصاحت الطيور في أروقة التراب.

٨ ـ نجمة

ماذا تقول النجمة القصية
لسرطان البحر
في الليل؟

٩ ـ قصيدة النسيان

حدائق البحر لا تعرف النّسيان
الموجة المنسيّة لا تأتي الى الشاطىء
النسيان الكبير زنبقة البراري

من النسيان تولد حمرة الجيرانيوم
هل النسيان
حبل الزمن اللاّمرئي؟

١٠ ـ قصيدة الخلنج

وبعد منتصف الليل يمرّ الرعاة إلى الجنوب
تمر ذبابة بنافذتي
دميتي في الخلنج
وصيفي بلا حشرات
وأنا للغبار
لا نبع في باحة داري ولا أمواج في البحر
وأنا باردٌ كالدب
لا بروق في الفجر تضيء في داري
ولا قمح في شتائي
وأنا منسيّ كالخَلَنْج
شمالٌ بلا جداول أو ساعات.

١١ ـ المجد

المجد للنساجين القدامى
لعشبة الريف، للآبار، للاسطبلات
المجد لبحر الجنوب تشير اليه بوصلة الملاّحين
للممرّضة المسكينة داخل ليلها
ولنهار ساعي البريد،
المجد لصمت هلدرلين الوديع
للحطابين ولقطعان الحبال الباردة

المجد للشعب في الساحات العامة الليلية
المجد للغريب يؤسس الكلام
المجد لصحارى لوبيا المتوسطية
ولبغلة الأصفهاني الشقراء ترعى داخل الفصول
عظمة العالم الكهنوتية
المجد للصيف
المجلد للملح للدوري للجير لبلاط الغابات الملكية
ولخرائب البساتين القارية
المجد. . . المجد للينابيع الحجرية المهجورة.

١٢ ـ قصيدة

زرقاء إصبع الطباشير
وزجاج نوافذنا أول الليل
زرقاء شمس طفولتي
وحواف مرآتي
وبرق أشتيتي القديمة
اذ تضرب بابي ومنضدتي ودولاب ملابسنا
أزرق فانوس أمي
ومسالك البربر في مملكة الريح .

١٣ ـ مرآة السهول

أتّحد بالسّواد وبالمراعي
أتّحد بنجوم الزمان القديمة
وبالسفينة إذ تكسف فوقها الشمس
تخضر بين الشقوق

أتّحد بشمعة صيف القبائل
تضيء مداخل عصر يجيء
بأبراج ليل المدائن،
ومرآة هذي السهول،
أتحد
أتحد.

١٤ ـ سقوف

ستعود الغيمة الى حديقة الياسمين
والملاك إلى سقوفي
مع ساعة الرمل.

١٥ ـ اليعازر يتذكر موته الشتائي

وأنا أغلقت هذا الليل وألقيت المفاتيح في البحر
كانت الأصداف ملأى بالبنفسج
كميادين الحجر إذ تمتلىء بالشعب
وأنا خلف هذا النجم أمضي
ممتزجاً بالسطوح، بفراشات النهر
بمياه المزاريب
بالربيع القادم لميادين الحجر.

١٦ ـ تصوّف

وأنا التقيت بالفصول/ في مرآتك البيضاء/ عرفت ذات الحزن في قنديل ليل العاشقين/ وفراشة القاع التي تأتي الى حجر المدن وطعمت ملح الأزمنة
وأبحت جسمي للطيور التي تسكن هذه الأرض
للطاووس المريمي، للدراج، لعقبان الدلتا

للسماني/ للدوري/ لسنونة البيت السعيد
وفوق حجر المراسي الجنوبية، تطحلبت/ اغتسلت بمياه الصباغين/ وجثث القرى تحت نجم وحيد/ في حجرات الصيف التقيت بالشيوخ الكبار/ هراطقة المستحيل
(سويد نبرغ الليلي، وابن آدم).

١٧ ـ منازل البحر

سأجيء مثل الريح عبر منازل البحر
لأعيد للجدران أحزان المدارات
ولون الأبحر السبعة.

١٨ ـ قصيدة

كانت الأسابيع
غابة من حرير
أو قصيدة
ضائعة في الريف.

١٩ ـ الغريب

تركوه للريح
وكانت السماء فوقه ورقة توت خضراء
ورقة توت داكنة بعروقها الرفيعة
وتركوه للنسيان للموت تركوه
لكي يقال بعد ذلك مجنون
ثم يشربونه الأنخاب
في الريح والموت وصمت النسيان.

٢٠ ـ مديح الأرض المعيدة على تخومنا

أرض التعاليم والمرآة والوجع
أرض الرخام القمري
أرض الموت اذ يختم على أكتافنا ليلاً
أرض البحار الصفر (المزمار للسنة البهية)
والعيش في هذه القوارب لعنةً نحملها
أرض الفناجين والياقات والسمك
أرض النساء الحاملات ريش الملوك
حتى ضفاف الموت في بدني
أرض الحبّ يفجعنا بأصوات انزلاق النجم فوق حوائط الليل
وفي الحلم، يعود السر للقاع
وتخضر رياح الفصل فوق تجعد البحر
(فمن يمدح مزاميري لغربتها
ويأتيني بأقمار الزجاج الزرق والورق)
فهذه أرضنا الدمية تزفّ قبل فجر الناس للبحر.
أرض الراهب الهرطيق والكلمات والشمع
وصوت الريح فوق مساقط الأمواه، والعشق
أرض الملوك البيض والحكماء والقرصان والأيل
أرض النذور السبعة للأسماك والقمر
أرض الخيل اذ تأتي بأعراس الخريف
الطالع المملوء بالوجع
أرض الذباب العالق الليلة بالبوابة اليسرى من القصر
أرض الشموع الزرق نشعلها على أبواب قريتنا
لتفضح في زجاج الصبح، هذا العاشق الزنجي

اذ يأتي بثوب عرائس الأسبان والأسماك والطير.
أرض الصمت والنسيان والزمن
أرض النجم يصير مثلما الثلج على مرآة ذاكرتي
ويمنحني مفاتيح المساء الخضر
وطيراً من عصور القهر والموت
وبحراً ساحراً نشوان خلف مراكب الغزو
(فمن يمدح مزاميري لغربتها
ويرسم في مرايا البحر أقنعتي)
أيا أرض حرير الليل والشطآن والجزر
ألا باركي مراكبنا بدم النسر فوق مصاطب البحر
وبالبرق يلم بعرسنا القروي ليلاً ساعة الغسق
وليغرق في موائدنا المقدسة
شباك فضة رصدت
لأسفار عصور الصيف والوجع.

خالد النجار

[تونس]

حسّونة المصباحي

رسائل الى أصدقاء بعيدين

١ ـ إلى أدونيس

نزل الشاعر من أعالي الجبال نحيلاً ومتعباً وغائر العينين.

مشى في طرقات محفوفة بالمخاطر. كانوا يترصدونه عند كل منعرج مدججين بالأسلحة، وفي صدورهم يعتمل حقد دفين. وكانوا قد حشدوا له عساكر وقتلة محترفين ورماة مهرة وساحرات ودراويش! وزرعوا الأرض أمامه بالقنابل والمسامير، واطلقوا كلاباً مسعورة في جميع الاتجاهات! مشى الشاعر في قفطانه الريفي غير عابىء بشيء. ولا أحد منهم استطاع أن يراه وهو يمر هادئاً ونحيلاً ومتعباً وغائر العينين. ولا مسمار جرحه. ولا قنبلة انفجرت تحت قدميه. ولا كلب اهتدى اليه!

لم ينسج العنكبوت خيوطاً حوله. ولم تكن هناك ملائكة لا عن يمينه ولا عن يساره. ولم تكن له تمائم أو معجزات. غير أنه تمكن من الوصول الى الينابيع السرية هناك في أقصى الأرض، تحرسه قصائد وأناشيد أينعت في صدره، وهو هناك فوق قمم الجبال قريباً من ملكوت الله!

(٨٧/٤/٤)

٢ ـ وداعا تشيكايا أوتامسي!

أشعر أن هذا الصيف قاس علينا جميعاً، نحن الذين نحب أصيلة وتشيكايا أوتامسي!

كل شيء حاضر هنا، وكلهم حاضرون: الشاطىء الجميل، والشاي المنعنع،

والبهلول السعيد، والقمر الكبير الناعس على أكتاف الصبايا العاشقات، والشناشيل الخضراء، ومقهى الصيادين، وبائعات التين الوحشي، وبشاشة بن عيسى، وقارئات الكف، وسام التائه في عوالم الاولياء الصالحين، والليل المعطر بالحب، والواقفون على الأسوار الغمراء في انتظار الغروب، والهاربون من مدن الاسمنت والبرد. كل شيء حاضر هنا، وكلهم حاضرون. الا هو! ذلك الفتى البرونزي الجليل والغامض مثل اسطورة افريقية. آه ما أمّر ذلك الصباح الرمادي حين سمعت من الراديو خبر رحيله بعيداً عنّا وإلى الأبد!

ترى لِمَ لم يأت بعد؟! تسألني نعيمة الصغيرة. وأخاف أن أجيبها، فأشير الى الأفق وأقول: «انظري.. ما أجمل الغروب!». غير أنها تلح، وفي عينيها السوداوين الواسعتين يرتعش الخوف مثل طائر مبلل. أقول لها: «لن يأتي هذا العام!». ثم أبتعد متحاشياً النظر اليها. أقف على الأسوار محاولاً إلقاء ألمي في البحر الصاخب. غير أنه يحزن مثلي، وتنشج الأمواج عند قدمي، فيخيل الي أنها مثل نعيمة الصغيرة تسألني في إلحاح: «ترى لِمَ لم يأت بعد؟!».

من يأتي الى أصيلة مرّة، لا بد أن يعود اليها مرات! هكذا كان يقول البحر لعشاق أصيلة. وكان الفتى تشيكايا واحداً من أولئك الذين اتحدوا بها، واتحدت بهم. وفي كل صيف كان يهرع اليها ليخفف عن نفسه شيئاً من هموم الحياة والغربة. وفي بدايات الليل، أو في أواخره، كان يتيه في أزقتها المتعانقة مثل عشاق أبديين: «تفتنني العيون السود المتلصلصة من وراء الشناشيل والأبواب الخضراء!» كان يقول وعيناه تلمعان بالرغبة. وحين يزدحم الشارع العريض الموازي للبحر، كان تشيكايا يقف بجلبابه المغربي الأزرق، هناك بمواجهة القصبة، يلاعب الأطفال، ويتهجى الكلمات العربية، ويجهد نفسه لكي ينطق حرفي الـ «ع» والـ «ح»، ويروي نكاتاً وخرافات من الكونغو البعيد..

أود لو احتج ضد الموت الذي اختطفه دون استئذان منّا!

لكن هل يسمع الموت احتجاجي؟!

لن يأتي تشيكايا أوتامسي هذا العام! ولن يأتي أبداً! وليس هناك من يحمل حزننا اليه هناك بعيداً حيث سينام نومته الهادئة والأبدية غير البحر! وداعاً تشيكايا أوتامسي!

(أصيلة ٨٨/٨/٩)

٣ ـ إلى الحبيب السالمي

ها قد ابيض شعرك. وعلا محياك بعض من الهم وشيء من رماد السنين. غير أني لا زلت أراك طفلاً خجولاً ومرتبكاً بذلك الخوف الجميل، قرب المقابر ليلاً، أو أمام عصا أب لا يعرف كيف يوزع حبه بين عشرة من الأولاد والبنات!

ولا زلت أراك بـ «البلوزة» الخضراء الطويلة، وبالحذاء المثقوب تمضي الى المدرسة البعيدة في الصباحات الباردة محتمياً بأسيجة الصبار، ومتفقداً من حين لآخر، أقلامك ودفاترك تماماً مثلما أنت تفعل الآن مع بطاقات وأوراق الغربة الكثيرة!

ها قد ابيض شعرك. غير أن في عينيك الخضراوين لا تزال تلمع براءة الريفيين، وأحلام أطفال ينمون هناك في تلك الأصقاع البعيدة التي هجرتها منذ زمن بعيد. . .

ترى هل تتذكرك البشر حيث كنت تجلس لتتشمم روائح الصبايا؟ وهل تتذكرك زيتونة «منصور» حيث كنت تتمدد لتقرأ «عبرات» المنفلوطي، وقصص جرجي زيدان؟!

(٨٩/١/١٨)

٤ ـ إلى أولاد أحمد

ثعابين «سيدي بو زيد»(*) ترقص على أنغام قصائدك. وثمة رعاة يرددون أناشيدك الليلية في وهاد بعيدة. أيها الولد الطيب! أيها الولد الشرير! أعرف نهايتك جيداً: ستسقط ذات يوم على رصيف الشارع. ولن تسير في جنازتك غير العقارب التي لسعتك في مسارب الطفولة الطويلة!

٥ ـ إلى خالد النجار

ثيران سوداء وقورة تخترق أحلامي ليلاً وتناديني الى احتفال عجائبي في واحات بعيدة. سأترك مدن الزيف والخداع، وأمضي الى الينابيع الدافئة لكي أزيح عن جسدي شرورهم، واستعيد طفولتي، ونعومة الندى على قدميّ الحافيتين!

سوف أخترق صفوف الحراس المتبلدي الذهن. وسأمرق كالسهم من بين أرجل شعراء التملّق والمديح، ولنساء الحريم سأكشف عورتي. وعلى الجميع سوف أبصق!

(*) سيدي بو زيد: هي المنطقة التي ولد بها الشاعر أولاد أحمد.

وحين أجتاز مملكة العذاب والأكاذيب، سأجمع الأسود والنمور والغزلان والدينصورات، وعليها سأوزع قصائدي الصغيرة، وفتاتاً من جنوني!

(٨٩/١/٢١)

٦ ـ إلى محمد الغزي

كل ليلة تأتيني خيول السهول الحمراء، وتنام في كف يدي!

(٨٩/١/١١)

٧ ـ إلى سعدي يوسف

ذات فجر، ونحن في مطعم على شاطىء في قرية صغيرة من قرى صقلية، قلت للشاعر: «بعد الكأس الأولى، والرابعة، والتاسعة.. والعشرين ماذا نفعل...؟!».

رفع عينيه المتورمتين من طول السهر وقال: «ندور حول أنفسنا، ونظل ندور حتى نسقط من الإعياء. لا شيء حولنا الآن غير الأعداء والقتلة!».

أحاط رأسه بيديه، ثم وضعه على الطاولة كما لو أنه جزء منفصل عنه.

ظلّ الفجر ينتشر بهدوء على جبهة البحر.

تأوهت باخرة في مكان ما. سعل بحارة على الرصيف. تثاءب الجرسون وهو ينظر بعينين متعبتين الى الطاولات المليئة بالقناني والصحون الفارغة.

نهضت أنا وتحركت مبتعداً. ولحظتئذ شعرت أن الشمس لن تشرق ذلك اليوم من مكانها المعتاد!

(٨٧/١٠/١)

٨ ـ إلى بشير قهوجي

بدأت العاصفة في منتصف آذار، وانتهت في بدايات نيسان. جاءت من الغرب تحملها سحب في لون بغال تجار القطران. في البداية حسبها العارفون واحدة من تلك العواصف التي تداهمهم كل ربيع. «ليلة أو ليلتان ثم تمضي في حال سبيلها» قالوا! غير أنها انتصبت فوق المدينة مثل خيمةٍ سوداء، وراحت تولول مثل عفاريت جهنم، وتقتلع

الأشجار والأبواب وأعمدة التلغراف. والذين أرادوا أن يتحدوها، ألقت بهم في الوهاد والمغاور، وعلى سفوح الجبال. وفي الاسبوع الأخير، مدّت أذرعها الرهيبة وأطاحت بالبنايات العالية وبالجسور الضخمة. وحين انتهت، كانت المدينة اكداساً من الأحجار والاسمنت والجثث المتعفنة!

عندئذ نهض الشاعر من بين أكوام الركام وغنى فامتلأت أرجاء الكون بأناشيده الخالدة!

(٨٦/٤/٢٠)

٩ ـ إلى مغنية ايرلندية

كان ذلك في زمن بعيد جداً. وكانت الخيل تدور فوق سنابل القمح ووراءها تفرقع السياط مجنونة. وأنا تحت زيتونة «الجمل» محتمياً من شمس أغسطس، أقرأ «أناس من دبلن»(*)، وأحاول أن أكتب قصيدة الى ابنة عمي فاطمة ذات العينين العسليتين قبل أن تزف الى رجل غليظ من «أولاد عيار» بشهرين.

كان ذلك في زمن بعيد جداً. وكانت «دبلن» تبدو لي طفلة منمشة الوجه، مستلقية عارية تحت الثلج. ومن البداية احببتها مثلما احببت «كوبنهاغن» لغرابة اسمها، و«شنغاي» لبعدها. وأكثر من مرة، نمت وأنا احتضنها مثلما احتضن دمية أو كتاباً! كان ذلك في زمن بعيد جداً. وأنا كنت أتيه وحيداً في الليل بين أسيجة الصبار، وأبكي ملتذاً بدموعي الساخنة والمالحة، وفي ذهني «أناس من دبلن» وعينا ابنة عمي فاطمة العسليتان.

في ذلك الوقت، كنت احس العالم جميلاً من حولي. وكانت تثيرني روائح البقرات السود، وأغاني الرعاة، وأناشيد الأولياء. وكنت أحلم بالانطلاق الى مدن بعيدة وغريبة أقرأ عنها في كتب الجغرافيا الملونة.

كان ذلك في زمن بعيد جداً، وكنت أنت لا زلت طفلة صغيرة، تهيمين على وجهك في شوارع «دبلن». أتخيلك واقفة تحت الثلج، أيام عيد الميلاد، تتأملين لعباً ودمى. وأتخيل جدتك وهي تهدهدك وتروي لك قصصاً قبل النوم، ثم تهتِ في العالم مثلما تهت أنا.

(*) اناس من دبلن: مجموعة قصصية لجيمس جويس.

عمّا نبحث يا ترى؟!

الدنيا تتعتم من حولنا. وتزداد ضراوة. غير أننا لم نعد نعبأ بشيء. لقد كبر قلبانا!

أتيه في الشوارع الفارغة. تضربني ريح الخريف بشدة. يعذبني حب قديم. أبحث من بار الى بار عن فرح صغير في حجم قطرة الندى. لم أعد أقدر على البكاء الآن! بعد منتصف الليل ألوذ بك هناك في بار «جيني». أتأملك وأنت تُغنّين للمتعبين والضائعين وللغرباء والمنسيين أمثالي. أتذكر الخيول وهي تدور وأتذكر ابنة عمي فاطمة وهي على الفرس الحمراء باتجاه جبال «أولاد عيار» الوعرة، ووراءها الزغاريد وطلقات النار، وخيبتي!

ترى كيف تستطيعين بفمك الصغير، فم السمكة، أن تقولي كل آلام الدنيا؟!

صوتك الحنون وحده يخفف عني وطأة الغربة والليالي الباردة!

(٨٦/١٠/٤)

١٠ ـ إلى المنصف الوهايبي

حين يرحل الأصدقاء، تفرغ المدينة، ويصبح طعم البيرة آخر! أمشي في الشوارع الفارغة، يمضغني الخريف مع الأوراق الميتة. أصطدم بعجوز شمطاء، فينبح كلبها غاضباً. أود لو كنت ريحاً لأسخر من المسافات.

هذه الليلة، سأستمع الى ثرثرة تلك السحاقية الكئيبة، وعند الفجر أنام محتضناً همومي!

(٨٦/١٠/١٠)

١١ ـ إلى أبي. أمام قبره

وحدها النبتة الطالعة بين ساقيك تقدر أن تقول ما لا أستطيع أن أبوح به إليك!

(٨٣/٢/٤)

حسّونة المصباحي

الحبيب السالمي

التفاحة

١ ـ أفتح عينيّ، ثم أغمضهما، وأفتحهما ثانيةً. أرى الجدار، ثم الرسوم التي على الجدار، ثم النافذة، ثم ستار النافذة، ثم المدفأة، ثم الملابس المكوّمة على المشجب. تنزلق يداي الطويلتان بين فخذيّ. اذا حلمت أدفن رأسي في المخدة، وأحاول أن أستعيد الحلم. ثم أغادر الفراش، وأتوجه الى المطبخ لأطلّ من نافذته على الحديقة التي تحاصرها العمارات، ولأشاهد الحمام وهو يحطّ على مداخن السطوح.

٢ ـ أفكر في ما يجب أن أنجزه خلال اليوم. ثم أغرق في الأشياء الصغيرة. تنظيف الأسنان. تمشيط الشعر. الحلاقة. ربط الحذاء. ارتداء الملابس. أنزعج في البداية. ولكن حين أنجزها يملأني إحساسٌ مريح. أحياناً أستعين بالتفكير في حوادث قديمة لتحمّل ذلك الضيق الغامض والمباغت الذي ينتابني كل صباح. كأنّ الجسد يحتاج الى طقوس كي يتحرر نهائياً من أسْر النوم.

٣ ـ هذا الصباح ليس كصباح الأيام الماضية. الأشجار تتّخذ لوناً مثيراً بسبب الندى أو بسبب الضّوء. في الواقع ليس هناك ضوء. ثمة ظلامٌ خفيف تلاشى للتوّ تاركاً بقعاً داكنة حول الأشجار وتحت الجسور وبين تموجات ماء النهر. بقيةُ ليل تتمسك بما يساعدها على الاستمرار. أين يبتدىء النهار؟ أين ينتهي الليل؟

ثمة أحجار سوداء في أسفل الجدران. قطط كسولة مبتلة الوبر. تخطيطات ملونة. رائحة بول قديم.

٤ ـ في مرآة المصعد المغبرة نظرت إلى المفرق الذي يتخلّل شعري لأتأكد من استقامته، ثم تمنيت وأنا أستعد لعبور المدخل ألاّ ألتقي حارس العمارة الذي يصرّ على تحيتي كل صباح. وفي التماعة سريعة فكرت في النزول إلى موقف السيارات والخروج من بابه الخلفي.

٥ ـ هل اغتسلت أيها الخنزير؟ سألتني زوجتي وهي تميل بجسدها. قلت: نعم. أمرتني بأن أقترب منها، ثم مدت عنقها ودست أنفها تحت إبطي. وبعدما تشمّمتني قالت: في الثلاجة ثلاث تفاحات. تستطيع الآن أن تأكل إحداها. لم أقل شيئاً. فتحت الثلاجة فاكتشفت أنّ عدد التفاحات يتجاوز الثلاث. لم أتناول أية واحدة منها، فقد صممت على ألا أتناول أي شيء في ذلك الصباح بالرغم من أني كنت جائعاً، كي أثير فيها احساساً بالندم، فتكف عن دسّ أنفها تحت إبطي. ولما عبرت الصالون، ورحت أدخل المفتاح في القفل، تناهى إليَّ صوتها: إياك أن تعود قبل الساعة الخامسة. ثم أضافت بنبرة خفيضة: إذا لبست ربطة العنق كما نصحتك، فإنه سيستقبلك ويبدي رغبة في مساعدتك.

٦ ـ حين ذكرت اسمي للسكرتيرة، عبرت فوراً ممراً طويلاً بارداً وهي تحرك مؤخرتها، ثم اختفت وراء باب في نهايته. قلت في نفسي وأنا أمخط أنفي في هدوء: ها هي امرأة تعرف كيف تحافظ على جسدها. بعد لحظات عادت السكرتيرة يتبعها رجل بدا لي أنيقاً جداً حتى أني شككت في أنه هو الذي يدير المؤسسة. اندفعت نحوه، وحينما مددت يدي لمصافحته قالت له السكرتيرة شيئاً ما، فالتفت إليها. خجلتُ خجلاً شديداً، وسحبتُ يدي.

٧ ـ خيّل لي أن ربطة العنق لم تعجبه. فكّرت في أن أستدير قليلاً كي أتجنب نظراته المربكة. لكني ظللت منتصباً وسط البهو مثل جذع شجرة مقطوعة. بغتةً تناهى إليّ صوته: لماذا أتيت؟ لقد طلبت مني أن آتي اليوم. متى؟ منذ يومين. . حين خابرتك. صحيح. . لكن لماذا أتيت الآن؟ لقد حدّدت لي الساعة. صحيح. . لكني لا أستطيع أن أستقبلك اليوم. . عد مرة أخرى. متى؟ متى تشاء.

٨ ـ مشيت على رصيف ضيق تناثرت عليه قشور برتقال وبيض. كنت فرحاً لأنّ الشارع كان طويلاً وهادئاً. عند نهايته سياج مرتفع لحديقة واسعة. ودون تردد دخلت إليها. في الفضاء رائحة عشب محترق وأصوات أطفال استغربت وجودهم هناك في مثل ذلك الوقت، وهدير سيارات تعبر بسرعة جنونية تحت الجسور المتاخمة للنهر. تجولت في الحديقة طولاً وعرضاً. أحصيت أشجارَها. تطلعت الى تماثيلها. راقبت عجائزها.

٩ - عندما نظرت في المرآة تذكرت الرسالة التي استلمتها منذ ثلاثة أيام. رسالة طويلة من أختي الوحيدة تذكرني فيها بأنها هي التي ربّتني بعد موت أمي، وأنقذتني من التشرد، وضحّت بسنوات عديدة من حياتها من أجلي كي لا أشعر بالحرمان، ثم تتهمني بالتخلي عنها، وتعاتبني بشدة لأني لم أرسل لها المبلغ المالي الذي وعدتها به، كي تستطيع ترميم قبر أمنا الذي هدمته أمطار الخريف الماضي.

١٠ - عند نهاية الحديقة من جهة النهر، دَرَجٌ من رخام أبيض يصل بين الحديقة الواطئة وجسر حديدي يؤدي الى الجانب الشرقي من المدينة. تسلّقته بتمهّل وأنا أصغي إلى صياح الأطفال، ولما بلغت قمته، توقفت ورحت أحدق فيه. كان عريضاً ونظيفاً. بعد تردد نزلته وتسلقته عدة مرات معتقداً أن عملية صعوده ونزوله بسرعة في مثل ذلك الوقت تعوّض الحركات الرياضية التي لم أقم بها، خلافاً للعادة، في ذلك الصباح بسبب ما فعلته لي زوجتي. وبينما كنت أستعدّ لعبور الجسر، شاهدتُ امرأةً عجوزاً في أسفل الدرج. كانت تحمل حقيبة سوداء وتحدّق في الدّرج كأنها فوجئت بارتفاعه. أدركتُ من انحناء جذعها المائل أن حقيبتها ثقيلة. خطر ببالي أن أساعدها، لكني عدلت بسرعة عن ذلك.

١١ - اجتزتُ الجسر وأنا أستمع إلى الوقع الرّتيب الذي يحدثه حذائي على الحديد، وأنظر بين حين وآخر إلى مياه النهر. وعندما بلغت نهايته، توقفت والتفتُّ إلى الوراء. كان الجسر خالياً تماماً. فكّرت في العجوز، وفي ما يمكن أن تحمله في حقيبتها في ذلك الصباح. ثم تساءلت ما إذا كنت ارتكبت خطأً حين لم أقترح عليها مساعدتها. كنت أعرف أنّ هذا النّوعَ من الأسئلة يعذّبني عندما يستحوذ عليّ. وفي محاولةٍ للتخلّص من هذه الأحاسيس الموجعة، عبرتُ الجسرَ راكضاً، وعدت إلى الدرج، لكنّي لم أشاهد العجوز.

١٢ - استندتُ إلى جدارٍ في أعلى الدَّرج وكتّفت يديّ. انتبهت لّما نظرت إلى حذائي للمرة الأولى في ذلك الصباح إلى أني نسيت أن ألّمعه. تساءلت ما إذا لاحظ مدير المؤسسة طبقة الغبار الخفيفة التي تغطي سطحه. كنت في تلك الفترة مولعاً بنوعٍ من الأحذية يتميز بكعبه العالي وطرفه المستدقّ، ربما لأنّ الحذاء الأول الذي انتعلته كان من هذا النوع. ذات صباح قال لي أبي: «تعال يا ابن القحبة. سأشتري لك حذاء.» لم أغضب، ولم أشعر بأيّ احتقارٍ أو إهانة، فقد تعوّدت ذلك. أمي أيضاً تعوّدت على الاستماع إلى هذه الكلمة، وفي بعض الأحيان يُخَيّل لي أنّها ماتت من شدة العجز والإهمال والعزلة. تلك كانت المرة الأولى التي أمتلك فيها حذاء. قبلها كنت أرعى الأبقار والماعز وأقتلع العشب وأنصب

فخاخاً للشحارير والقبّرات حافياً، وأستطيع إلى حد الآن أن أتبيّن على باطن قدمي آثار العوسج والأشواك والمسامير الصدئة.

١٣ ـ بعد أن تجولت في أزقة طويلة، وصلت الى ساحة عامة يتوسطها تمثال ضخم لرجل بدين يمتطي حصاناً بذيل طويل يكاد يلامس قاعدة التمثال. قلت في نفسي وأنا أحاول من مكاني أن أقرأ ما نقش على رخامه: هذا تمثال آخر لعظيم آخر. كانت دكاكين الحلي والجواهر كثيرة في تلك الساحة. مررت بها دون أن أعيرها أي اهتمام لأني لا أحب الجواهر، وحتى الخاتم الذهبي البسيط الذي أهدته لي زوجتي أعدته لها بعد أيام قليلة من زواجنا، ثم اقترحت عليها أن تبيعه. بعد لحظات توقفت أمام وكالة أسفار، ورحت أتطلع الى واجهتها العريضة. وبينما كنت أقارن بين تكاليف الرحلات المقترَحة تذكّرتها. بغتة تبدّى لي جسدها الرخو، وغزتني رائحة عرقها.

١٤ ـ عندما أطلّت برأسها من الباب قالت وقد انفرجت شفتاها اللتان مال لونهما إلى السواد من كثرة التدخين عن ابتسامة باهتة: أعرف لماذا أتيت. عبرت ممراً معتماً محاولاً أن أتجنّب القطة التي كانت تتمسّح بقدميّ كي لا أدعسها، ثم دخلت الصالون. استلقيت على الكنبة ومددت رجليّ. عندئذ حاصرتني الرائحة. قلت لها وأنا أفتح النّافذة على مصراعيها: يبدو أنّ قطتك تبول كثيراً، ثم أردفت ناصحاً: يجب أن تغيّري فراشها كل يوم. سألتني متجاهلة نصيحتي: كيف حالك صغيري؟ هكذا كانت تناديني دائماً لأنها تكبرني بخمسة أعوام. اختفت للحظات سمعت أثناءها ماء يتدفق بقوة من الدش، ثم عادت عارية وجلست بجواري. ولما بدأت أتلمّس كتفيها، قالت: يبدو أنهم سيطردونكم يا صغيري، إنهم يتحدثون عنكم كثيراً هذه الأيام. ثم أضافت ضاحكةً: سيستأجرون من أجلكم كلّ سفن العالم لتعبر بكم البحر المتوسط.

١٥ ـ بدأت القطة تموء. ولّما اشتدّ مواؤها، همستْ في أذني: لا تهتم. قلت: لماذا تموء هكذا؟ ردت: إنها متهيّجة، ثم أردفت: هناك قطّ يزورها كلّ يوم في مثل هذه الساعة، لكنه لا يفعل شيئاً. أعتقد أنه مخصيّ. قلت: أين هو؟ أجابت: ألا تسمع؟ إنه يخدش الباب بمخالبه. خلّصتُ جسدي من جسدها، واندفعت إلى الممر، ثم رحت أراقب القطة. عندما شاهدتني عارياً حركت ذيلها والتصقت بالباب. قلت متوسلاً: دعيها تخرج. افتحي لها الباب. انحنت والتقطت منشفة غطت بها أسفلَ جسدها. اكتشفت وأنا أحدق فيها أنها ليست قبيحة إلى الحدّ الذي كنت أتصوره. ربطت القطة بخيط طويل، وفتحت الباب، ثم عادت إلى الفراش المبلل بالعرق وتمددت عليه مغمضة

العينين. استلقيت الى جانبها صامتاً، وأصغيت إلى المواء محاولاً أن أعرف من ايقاعه ما اذا كان القط قد تمكّن منها أخيراً.

١٦ - نظرت طويلاً الى السائل المتخثر على الشرشف. وحين صرت وحيداً في الصالون، غمست فيه سبابتي، وشممته. وبعد لحظة تذوقته بطرف لساني. كانت تلك هي المرة الأولى التي أفعل فيها ذلك. فجأةً تناهى إليَّ صوتها: ماذا تفعل؟ رفعت رأسي فشاهدتها منتصبة بجسدها العاري عند مدخل الصالون. اقتربت مني، ثم أضافت وهي تحدق في السائل: إنك قذر. وافقتها بايماءة من رأسي، وقلت مبتسماً: زوجتي أيضاً تعدّني قذراً.

١٧ - كانت الركلة موجعة. أفقتُ مذعوراً، وأخذت أتحسس ركبتيّ، ثم تطلّعت حولي. كان واقفاً عند طرف السرير. في البداية خيّل لي أني أعرفه. لاحظت وأنا أفرك عينيّ أنه يمضغ شيئاً ما، ثم أدركت من النظرة الحادة والباردة التي كان يصوّبها لي أنه هو الذي أيقظني من النوم إثر ركلة سددها لي. توقفت عند مدخل الصالون وسألها: أين عثرت على هذا الكائن الخرافي؟ ردت: في حديقة الحيوانات، ثم أردفت بنبرة متوسلة: دعه لحاله. إنّه مهذّب. قال وهو لا يزال يراقبني: كيف تحمّلته؟ إني أشتمّ رائحته الكريهة من هنا. صمَتا للحظات حاولت خلالها أن أحدّد لون حذائه. ولّما عادت إلى الصالون، غَرِقا في نقاش طويل أنهته قائلة: تستطيع أن تطرده. سوف لا يغضب. انحنتِ عليَّ وسألتني وهي تداعب أنفي: سوف لا تغضب صغيري. أليس كذلك؟ لم أجب عن سؤالها. ارتديتُ ملابسي بسرعة، وغادرت البيت. وعندما أغلق الرجل الباب، تذكرت القطة، لكني لم أحاول أن أعرف ما حدث لها.

١٨ - وصلت الى البيت متعباً وجائعاً. سألتني زوجتي: هل استقبلك؟ قلت: نعم، ثم دخلت المطبخ. كان يلفّه ظلام يحدّ من كثافته ضوء القمر الذي كان مكتملاً في تلك الليلة. فتحت الثلاجة، فرأيت التفاحات التي يتجاوز عددها الثلاث. تناولت إحداها، وارتفقت إفريزَ النافذة التي أطل منها كل صباح على حديقة تحاصرها العمارات. قضمت قطعة من التفاحة فأحسست بها باردة في فمي. ولما أخذت ألوكها، قلت في نفسي وأنا أحدق في القمر: لعلّه يضيء الآن قبر أمي.

الحبيب السالمي

[باريس ١٩٨٨]

محمد عبد الحي
أجساد لموسيقى الفضاء

١ ـ الملاك الأبجديّ

سورةُ الليلِ فوق لوحكَ أُفْقٌ
من كلامٍ
قد انطوى في المَدادِ
فرَّعته كتابةٌ تتلوَّى،
كِلْمةً إثْرَ كِلْمةٍ،
في عنادِ
يفتحُ الليلُ في الدواةِ، ويستوطنُ حرفاً،
في لهجةِ الآبادِ.
وملاكٌ مستوحشٌ، أبجديٌّ
بين ضوءِ السراجِ والحلمِ
غادِ.

٢ ـ أحلام العانس

المرأةُ العانسُ في الأحلامْ
يوجِعُها المخَاضُ ثم تلدُ الأطفالْ

ترضعهُم وتسهر الليل تربّيهم
فرسانَ، في أحصنةٍ مطهَّماتٍ، وأميراتِ
لِستِّ ساعاتٍ،
لِأنهم لو طَلَعَ الصباحُ باتوا بينَ أمواتِ.

٣ ـ عائلة الشّحاذين

رأيتُهمْ: أُمّاً، أَبَاً، أطفالاً
على رصيفِ الزَّمنِ المهجورِ يرتدونَ
شمسَ الكلماتِ الزُّرقِ والأسمالا:
فواحدٌ في رَغْبَةٍ يسألُ عن مَغَارَهْ
وواحدٌ في غُرْبةٍ يسألُ عن إشارهْ
ويسألُ الأطفالُ عن خُبْزٍ فيطعمون بالحجارهْ.

٤ ـ موت ريفيّ

في لحظةٍ من آخرِ الليلِ يغوصُ خنجَرٌ
في ظهْرِ ريفيٍّ، وفي الصَّبَاحْ
تنقُلهُ سيَّارةُ الإسعافِ مِنْ
أزقَّةِ المبغَى إلى الجرَّاحْ
ثمَّ الى ثلاَّجَةِ الموتى.

٥ ـ هو الموت يسعى الينا

(في بدر شاكر السياب)

هُوَ الموتُ يسعَى إلينَا بِلا قَدَمٍ في الدُّجى والنَّهارْ
وُلِدْنا له نَاضِجِينَ، استدَرْنا لَهُ،
فَلِمَاذا البُكاءُ: أتبكِي الثِّمارْ

إذا أقبلَ الصَّيْفُ يَحْقنُها في الخَلاَيَا
بِنارِ الدَّمارِ؟

٦ ـ التّفاحة

(إلى أبي نواس)

ـ ١ ـ

فَرُغَتْ كاسُكَ وانهارَ النديمْ
واختفى الحمَّارُ والخمرةُ في الليلِ البهيمْ

ـ ٢ ـ

عَبْرَ أنفاقِ الجحيمْ
عَادَتِ التُّفَّاحَةُ الأولى إلى الغصنِ القديمْ.

٧ ـ ابن الرومي

ـ ١ ـ

فلتُغْلقِ الأبوابْ
سروَالُكَ الواقِفُ مقلوباً على الهَوَاءْ
في الحَبْلِ، قالَ: لا
لعالَمِ الظلمة والحُجَّابْ.

ـ ٢ ـ

وأنْتَ، بينَ نَفَسٍ
يصعدُ في حَدِيقَةِ الأشياءْ
يشرقُ مثلَ البدرِ فوقَ الماءْ
ونفسٍ يهبطُ أهَوارَ دجى الدِّماءْ

يرقصُ فوقَ المُدْيَةِ الحمراءْ
مرتعدٌ بينَ عبيرِ الحلمِ والوَبَاءْ

- ٣ -

والأرضُ والسَّمَاءْ
تَقْتتلانِ في دُجَى القَافِيَةِ الخَشْنَاءْ.

٨ - النيل

النخلةُ المئذنةُ الزرقاءْ
تهمسِ في بهجتها.
والأرض في شغفها الفاضحِ،
والسماءْ
فراشةٌ حمراءْ
مستسلماً للفجرِ يغفو النِّيلُ من نعمائِهِ،
والريحْ
قامتْ تصلِّي.
والعصافيرْ
أجسادُ موسيقى الفضاءْ.
والحجرُ الجريحْ
يدْفقُ بالنَّبعِ الذي يحلمُ، إذ يسقط، بالغديرْ
في الزمنِ الأخيرْ
وفجوةُ النُّور الذي ينبعُ من رمادِهِ الأزرقِ طيرُ النَّارْ.
ورقصةُ النحلِ البغيِّ حول عُري كاهناتِ الشمسِ والأزهار.
يا روحُ مهلاً! أنتِ سهمٌ طارَ من قوسِ الدّماءْ
مغنياً، في جَيشَانِ الحبِّ، أسمى من حدودِ الحبِ الغناءْ.

٩ ـ أفغانستان ١٩٨٠

زهرةُ الشّمسِ فوق الجبالْ
زهرةُ الفقراءِ ومستضعفي الأممِ
زهرةٌ من دمٍ
زهرةٌ من خراسَانَ قد نضحتْ بالدمِ
زهرةُ الفقراءْ
زهرةٌ من دمٍ وضياءْ.
من إرِيتَرْيَا لخراسانَ يمتدُّ نهرٌ حزينْ
من دمِ الحنفاءِ المساكينِ والقارئينْ
إنهمْ يصعدونْ
لكهوفِ الجبالِ البعيدهْ
فقراءُ من التبرِ والزيتِ منْ برجوازيةِ المحدثينْ.
زهرةٌ من دمٍ
زهرةٌ من دمٍ مسلمٍ
تتألقُ تحتَ نجومِ السماءِ الجديدهْ
في الجبالِ البعيدهْ
وترفرفُ مثلَ الفراشةِ في صحوِ هذي القصيدهْ.

١٠ ـ موت الشاعر

ـ ١ ـ

القفصُ
الرابضُ في الديجورْ
يحلمُ بالعصفورْ.

- ٢ -

النَسرُ
فوقَ الجسدِ الطريحْ
أجنحةُ الملاكِ ضوأتْ مرايا الريحْ

- ٣ -

الدمُ
في الجدارْ
تلتهبُ الشَّمسُ على الأشجارْ.

وتصعدُ الجذورْ.

محمد عبد الحي
[الخرطوم]

محمد الطّوبي

شهوة النـاي، شهوة الياسمين

1

حَفْرِيَّة

حفرْتُ أساطيرَ منْ زَعْترٍ للصباح
وأكْملْتُ في غبْطةِ العْطرِ تغْريبَتي السَّابقَهْ . .
حفرْتُ اشْتهاءَ دمي في النَّدى آيَةً، آيةً . .
تقَمَّصَني بُرْتُقالُ الأغاريدِ أشْعَلني
فاشْتَعلْتُ على فَخِذٍ صاعقهْ . .
حفرْتُ مَواعيدَ نهْدٍ كَسُولٍ ، حفَرْتُ على الحُلْمِ
ساقَ غَزالٍ فعَمَّدَني القَمَرُ القُرْمُطِيُّ
ونادَمْتُ أشْواقَهُ المارقَهْ . .
حفرْتُ اللَّواتي أُحِبُّ أُحِبُّ أُحِبُّ .
أُحبّكِ يا صَوْلَجاني وتَاجي
أُحبّكِ أنْتِ ادْخُلِي شَهْوتي ومِزَاجي

أُحبّكِ أنتِ اقْتُليني . . اقْتُليني لأَحْيا احْتِجاجي . .
حفرْتُ خُرافَةَ مَنْ أشْتَهي في المَرايا
لأمْحو أسْماءَها
مَن المُدُنِ الفاسِقهْ . .
حفرْتُ غَنائي غُروبا
كتبْتُ اغْترابي طيُوبا
صرخْتُ تسَكّعْتُ أُغْنِيتي أرقاً وشُحُوبا . .
تنَسَّكْتُ حتّى سكرْتُ فَطُوبى
لمَنْ كَسَّرَتْهُ الغَبُوقُ
وشرَّدَهُ في النَّهار المُروقُ
منَ النَشْوةِ السّاحِقَهْ . .
رأيْتُ قِيامَةَ مَمْلكتي العاشقَهْ
رأيْتُ حَمامَ الغِوايَةِ في الأُرْجُوانِ مَضى . .
رأيْتُ حُسامَ الرِّضى . .
رأيْتُ انْتحاري الذي يتَباهى
على جَسدٍ قاتلٍ لا يُضاهى
تقَلّدَ تعْويذةً خارقَهْ . .
رأيْتُ الذي بالقُرنْفلِ رَتَّلَني :
ـ لا تُجادِلْ، تَوَحَّدْ، توَسَّدْ حُسامَكَ
وحْدكَ أنتَ فلا تَنْحَرِفْ للنَّقيضْ
ورتِّبْ على وَهَجِ الجَسدِ الصَّلواتِ . .
وسَرِّحْ إلى شَبقِ الرُّوحِ فَوْضاكَ حتّى تفِيضْ

تَرَ الوَطنَ امْرأةً لا تُحبُّ سِوىٰ الرّقْص
والفرَح الإنْتحاريّ . . فاكْتُبْ على الجُرْحِ
نخْلتكَ السامقَهْ . .

2

نبيذاً لأحمل ضلبان ملكي

نبيذاً على شَوْقِ أيْقونتي
نبيذاً ليَنْهمِرَ الياسمينُ قليلاً . . نبيذاً
منَ الصّبوات التي زَوّجتْني جِراحَ الزّبَرْجَدِ
فاشْتَعَل الحزْنُ أشْرعةً ومَرافىءَ منْ أرَقٍ
وترانيمَ منْ حبَقٍ لأُراودَ أجْراسَ عُمْري
ويُعْشبَ فيها صَباحُ الجُنونْ . .
نبيذاً لأخْرجَ مِمّا اعْتنقْتُ منَ النّارِ أوْ أدْخلَ
الطّعَنات التي أنْجبَتْني ولمْ تكْتمِلْ
في مَشاتِلِ حُرّيّتي وانكساري . . نبيذاً
من الحُلْمِ يُفتحُ ممْلكتي لسُيوفِ الصعاليك . .
أهْوي على جُثّتي بالسّؤالِ ليُرشحَ مِنْ شهْوتي
عَوسَجٌ ومَناديلُ مِنْ لوْعَةِ الصّلَوات . .
نبيذاً . . نبيذاً لأخْتارَ ما اخْتارني في مَرايا انْتحاري
وكَبّدَني ما أُحِبُّ وعَمّدَني لأكونْ . .
نبيذاً لضاحيَةِ الوْردِ يسْكُن حانَتَها العاشِقونْ . .
نبيذاً ليَوْمٍ أعَدّ عليَّ خَناجرَهُ الأقْربونْ . .
نبيذاً مَن الشّغَفِ اللّيْلكِيِّ إلى بهْجَةِ النّاي

فِي صَوْتِ أُمِّي أُسَمِّي دَمي عُنْفُوانَ خُطاها
لِيَهْمي الحنينُ الحنينُ الحنينُ المَسِّيجُ بالزَّعْفرانِ
وجَمْهرةِ الزَّيْزَفونْ . .
نبيذاً . . نبيذاً أنا ابْنُ فاطمَةَ القَرويَّة مُنْفَرِدٌ
بتَعاسَةِ أيَّامِها وشَراسَةِ أحْلامها . .
ونَخْوتُها الغجَريَّة تزْحفُ في الدَّمِ أوْ تتَسَلَّقُ
أعْشابُها القلْبَ أوْ تَتألَّقُ كالسُّهْدِ بيْنَ الجُفونْ . .
نبيذاً لأخْلقَ ذاكرةً للسَّنابِل، للأشْقرِ الفادِحِ
المتكَبِّر، للقمر المُتَسكِّعِ بيْن احْتِفالِ المَراثي
وبيْنَ ابْتهالِ الحمَام الذي يَتَشَرَّدُ فَوْق رصيفِ
الأناشيدِ . . يا شَمْسَ شَكِّي اكْتبي مجْدَ يأسي
على حجَرٍ منْ خَرابي وأسْطورةٍ لمْ تُفارِقْ تُرابَ
بلادي . . نبيذاً نبيذاً لأحْملَ صُلْبانَ مُلْكي
وأبْكي نهاراً يُوَدِّعُني معْمَداناً قتيلا
تَناسَلْ نخيلا
وكُنْ سَيْفَ جُرْحي وصَفْصاف تغْريبَةٍ لا يخونْ . .
أيُّها الماءُ يا وَطناً يتَوَجَّعُهُ الغائِبونْ
نبيذاً لزَغْردةِ الفتياتِ اللَّواتي خلَعْنَ السُّهادَ
وألْقَيْنَ فتَنْتَهُنَّ رَسائلَ عِشْقٍ وبَوْحَ ندىً
وجُموحاً نبيلا . .
نبيذاً . . نبيذاً لأغْدقَ فيْروزَةَ الرُّوح في شَبَقِ
المُسْتحيل تَبارَكَ هذا النبيذ الذي أشْتهيهِ

تَبارَكَ وقْتٌ يُصَوِّبُ غبْطَتَهُ لِرُخامِ الهديلِ
لأولِدَ مِنْ مَطرٍ يتوَعَّدُني ويُطارِدُ عُرْسَ غزالتِهِ
الفِتْيَةُ الشَّارِدونْ . .

3

وقت لجسد النشيد

أشْهدُ الجسَدَ القمْحَ والجسَدَ البَوْحَ والجسَدَ الجُرْحَ
والجسَدَ الفتْكَ والجسَدَ المُلْكَ والجسَدَ المسْكَ
والجسَدَ الفُلْكَ والجسَدَ الشَّكَّ والجسَدَ الزَّعْتَرَ
الجسَدَ الصَّبْوةَ الجسَدَ السَّطْوَةَ الجسَدَ الخنْجَرَ
الجسَدَ الوَهْجَ والجسَدَ المَوْجَ والجسَدَ الجَمْرَ
والجسَدَ القمَرَ الجسَدَ الآسَ والجسَدَ المَاسَ
والجسَدَ العسَلَ الجسَدَ الأُقْحُوانْ . .
أشْهَدُ الجسَدَ الرُّعْبَ والجسَدَ الصَّعْبَ والجسَدَ
الخِصْبَ والجسَدَ الرَّبَّ والجسَدَ البَرْقَ
والجسَدَ العشْقَ والجسَدَ اللُّوتُسَ الجسَدَ الجدْوَلَ
الجسَدَ البَهجَ الجسَدَ الأَرِجَ الجسَدَ اللُّغْزَ
والجسَدَ الصَّاعقَ الجسَدَ الوَرْدَ والجسَدَ الشَّفَقَ
الجسَدَ الوَلَهَ الجسَدَ الوَلَعَ الجسَدَ الوَجَعَ
الجسَدَ الوَطنَ الجسَدَ الشَّجنَ الجسَدَ الصَّوْلَجَانْ . .
أشْهدُ الجسَدَ الأبْجديَّةَ والجسَدَ الوَقْتَ والجسَدَ اللَّوْعَةَ الجسَدَ
الحُلْمَ والجسَدَ الغيْمَ والجسَدَ المُفْرد والجسَدَ الأَحَدَ الجسَدَ الواحِدَ

الجسَدَ الفَرْدَ والجسَد السَّاجِعَ الجسَدَ اللَّاذِعَ الجسَدَ الباهِرَ
الجسَدَ البارِعَ الجسَدَ القاهِرَ الجسَدَ النّافِرَ الجسَدَ الشّاعِرَ الجسَدَ
المُسْتَحيلَ الجُنونَ الجُموحَ الجَسورَ اليقينَ النّبيذَ البَهاءَ العَتِيَّ المُشَرَّشَ في طَرَبِ الخيْزُرانْ . .
فأُعَمِّدُكِ امْرأتي بانْتِمائي فيكِ وأشْهَدُ لاَ عِشْقَ آخَرَ لي غيْر هذا الخَراب الذي سَفكَ العمْرَ في الأُرْجُوانْ . .

4

ما تبقى

تخْرجُ الذكْرياتُ لأقْمارِ نسْيانها
يخْرج الفُقراءُ صَباحاً لمَعْرَكةِ الخبْزِ حتّى التّعَبْ . .
يخْرج الأدْعياءُ تِباعاً إلى خُطبٍ منْ خشَبْ . .
تخْرجينَ إليَّ مَعَ السُّكْرِ مخْفورةً بالأغاني
الأغاني التي عَمّدَتْ صبْوتي ـ سنَتيْنِ ـ
على خنْجرٍ مِنْ ذهَبْ . .
كَمْ تَبقَّى منَ العُمْرِ سيّدتي؟
كمْ حَمامٍ إلى شهْوةِ الجُلّنارِ أتىٰ؟ .
كمْ حمَامٍ مضىٰ في الشّذى واغْترَبْ؟ .

5

غواية الصعاليك

المُغنّي الشّريدُ سيَبْكي كطفْلٍ سَعيد على سُرَّةِ امْرأةٍ
طرَّزَتْ شالَها بَسْمَلاتُ الحَمامْ . .

للصعاليكِ ما يَستَفِزُّ اشْتِعالَ الشّجَرْ
بالأغاني . . سيَصْرخُ جُرْحُ الرُّخامْ . .
لتُنادِي النّساءُ على وَطنٍ يتوَجَّعُ
بيْنَ خَطايا الملوكِ وبيْنَ بُكاءِ القمرْ . .
المُغنّي يُحَرِّضُ أحْلامَهُ بالنبيذِ على بهْجَةٍ منْ حجَرْ . .
ومَضى أخْضرَ الصبَّواتِ إلى نَخْلَةٍ في الكَلامْ
لتُنادي الحقولُ عصَافيرَ منْ ذهَبٍ
وتَراتيلَ لا تَشْتهي في القُرنْفل إلّا بهاء «سِهامْ» . .
في الصَّباحِ الجريحِ تنَوِّرُ أشْواقها في الصبَّاحِ الجريح
سيمْضي الخريفُ على هَوْدجٍ أرْهقَتْهُ مَرايا المطرْ . .

6

مرايا للسيف والنبيذ والنرجس

أحبّكِ سيّدتي الملِكَهْ . .
فلا تطفئي جسَدي واصِلي خَلْقَهُ بيَدْيكِ المُقَدّسَتَيْن . .
دَعي نهْدكِ المُتوحّش يكتُبني مرَّتَيْن . .
مرةً نازفاً في مَرايا البَهاء وأخْرى على فخذيْكِ أرىٰ
معْجزاتي وأجملَ مُمْتَلكاتي فلا أسْتقيلُ منَ اللّوعَةِ
الذّهَبِيّةِ حتّى أرَاني أسيرُ على شَهَواتي
بلا صَوْلجانٍ ولا مَمْلكَهْ . .
أحبّكِ أعْني انْقلابي على مَا تَعلّمْتُ قَبْلكِ
منْ سُلْطةِ الأبْجديَّةِ، أعْني خُروجيَ منْ خيْمة الذكْرياتِ

ومنْ عبَقِ الأُخْرَياتِ ومِنّي . . أعَرّي أقاليمَ ذاكرتي
منْ رماحِ الأساطير، غيْمِ الصّباحِ المُؤَجّل والإنْهيارِ
النّحاسِيّ تحْتَ فَوانيسِ حاناتِ منْتَصفِ الليْلِ . .
سيّدتي هكذا أتمَرَّدُ ضدَّ عصورٍ منَ اليأسِ والجُوعِ
ثُمَّ أُسَوّي نبيذِيَّةَ الصّبوات على آيةِ الجسَدِ الزّاهيهْ . .
وأُصِرُّ على الحُبِّ والصَّعْلكَهْ . .
لا أُفكّرُ في غَيْمةِ الأسْئلَهْ
وأُحاولُ أنْ أسْتَفِزَّ أُنوثتكِ المُذْهِلَهْ
بالنبيذِ الكريمِ وبالقُبْلَة النَّاسِكَهْ . .
هكذا تفْتحينَ دَفاترَ أحْزانِكِ المغْربيَّهْ
تُشْعِلينَ منَ البَوْحِ نرْجسَةً ونَزيفاً صَفيّاً
وصَواعِقَ منْ بَلَحٍ وشحَاريرَ مِنْ فِضَّةٍ . .
ينْطقُ الدّمْعُ كالياسمين يُضيءُ على كَتِفي
يكْشفُ الجرْحُ لي شُرْفَةً للصَّباحِ وصفْصافَةً
يعْتريها اشْتِعالُ المَرايا وأنْتِ تُريحينَ
رأْسَكِ باكِيَةً فوْقَ صدْري كوَرْدَةِ عُمْري الشَّقيَّهْ . .

7

دالية

للْقصيدةِ أنْ تهْربَ الآنَ مِنّي
وتتْرُكَ داليةَ العُمْرِ في المُرْتَقىٰ مُطْفَأَهْ . .

ولهَا أنْ تغيبَ كَمَا تشْتَهي
عَلّني أتَهجَّى بُروقَ النّبيذِ فأشْعلُ في اللّيْلِ أجْراسَ حُزْني
لأُسْندَ عُمْري الجَريحَ على صَوْلجانِ امْرأهْ..

محمد الطوبي

[القنيطرة ـ المغرب]

هادي العلوي
البند الأخير

قال ابن سبعين:
من وصل إلى الحق الصرف قلت وسائله وقربت مدته

تغيب كواكب الصبح بوجه الشمس مسرعةً
فعمر النجم محدودٌ
ومن أيقن بالشمس فعمر الشمس محدودٌ
وفي سِفْر اليقينيات: من ينشدْ على الأرض متاعاً يلقه
والسائل المحروم من يسأل عن شيء فلا يُعطى جواباً
فهو بالنفي يرى الأشياء
واليقينيات سلطان يرى في النفي هرطقةً
ومن شأن السلاطين اذا لم تنفهم ينفوك

فـاسلك في دروب البجر لا تخضـع لقـاع لا تفتش عن مـدىً في اللوح مخـزون ولا تكتب بجفن غير جفنك ليس لـلألواح ذاكـرةٌ ولًا في القاع انسـانٌ ودائرة السـماء تضيق إن ملئت بغير الفكر محترقاً بنار الوجد توقد في ديار الهم والنجـوى/ وفي الوجـد خفيات تغيب عن الحقائب لا يراها صاحب الأختـام والسلطان إن قرئت عليـه دعا بـالسيف والشاعـر لا يفقد شيئاً من أمانيه لأن الوجد مـاء مازجتـه النار فهـو بكأسـه الأبدي يمـلأ فارغ الأحـوال يشتـد على القلب فينهـاه عن الأغيار قـال القلب إن النوم أغيـار فلا تـذهل عن النـار فـإن سماءك الدنيا مزيّنة تراها العين لا ترتد عنها العين خـاسئة كـما ترتـد عن بئر اذا التهبت الا فلتهدم الجدران إن توازن الاشياء مقروء وفي الأرض جبال لا تميـد بها تميـد بأهلهـا الأشباه تسحر خافق القلب البدايات وما في البدء انسيٌّ فإن التاو يبدأ من نهايته وجذر الأرض ليس

له بجوف الأرض دار يستقر بها ومالَكَ مستقرٌ تحت حكم الشمس إن أبا يـزيد(*) في جـوار البيت لا يعرف رب البيت بل لا يعرف البيت لأن الرب في البيداء ضيّع عرشه والماء أمسى في بوادي التيه ليس له ملائكة غريباً في ممالكه كأن لم تـذهب الأرض له طـوعاً ولا خشعت له الريح ولم تذعن له الأزمان.

تأوب ايها السائل أن الفكر عصيان وللفكر مقامات يفصلها كتاب الفقر من يوم ليوم سارباً في الصحو كالخواص(*) ليس لديه أجنحة ولا أوتار/ لَقاحٌ(*) أنت في حرمانك القدسي مبسوط لك الخلق ومن نبع الوجود الحق يأتي الحرف معتلياً ذرى الأسـماء والاسماء شيء في ضمير الكون يعرف كنهه التاويُّ اذ يمسك بالسلب فيمشي في خفايا التاء ممتلئاً كرمـل البحر تنكره النواميس ولا يعرفه الفعل وفي جذر الحضارات له صـوت ينادي النـاس: لا أجر لمن يبني ولا فعل لمن سعى ولا حكم لمحميٍّ فعز العشرة الآلاف ذل والقـوانين كنجم الصبح لا تعرف معنى الليل فالليل كمـونٌ/ يجهل الأغيار كنه الليل حيث الفصل متصـل وحيث الوصل منقطع وحيث التاء في صلب البدايات كماء فارقته الريح فاتحدت نواحيه وفي اللجة أبعاد يحيط بها يجزئها المسافر في سُوَيرة(*) العدم المطلق لا تسأل عن الأشكال إن عـرضت وإن نفرت فأنت اليـوم إنسيٌ ومن معناك معنى الأنس مشتقٌ خـرجت من الخليقـة عـارياً والفكر سواح وللايمان ألوان رماديّة؛ فهل تقنع بالنسبي؟ إن العـدم المطلق بـالأرض محيط ذلك الشيء الذي لولاه ما دارت ولا جرت الرياح على مناكبها ولا مرت بها الشمس ولولاه لما كنت وسر الأرض بين يديك قنـديل يضـاء بزيتهـا الشرقي إن الفكر عصيـان وأنت منزّه عن دعوة الأغيار عن قول المنادي: كن/ ومفعـولية الأشيـاء لا تسري على كـونك إن النـار تسعى نحـو قطر الشمس سعي النـد للند ومـا للنار غـير الشمس من نـدٍّ فـيا جسـداً تعنى بـالخليقة آن أن تـأكلك النار فـبالنار تـرى الحق بلا ظـل ولا يبقى وراء البعد بعـد، تنتفي

(*) ابو يزيد ـ البسطامي
(*) الخواص ـ ابراهيم. كان لا يمكث في البلد الواحد أكثر من أربعين يوم
(*) لقاح بفتح اللام مصطلح جاهلي يشير الى من لا يخضع لسلطة
(*) سويرة، مصغر سَوْرة مع تشديد الواو، النقطة التي يثور فيها ماء النهر ويلتف على نفسه رَتْحاناً ساعة يشتد جريانه ويتعاظم زخمه فيصطدم بما يمنعه من الجريان. وفي السويرة تتوحد حركة الجذب والطرد ويكون قلبها فارغ وبسبب قوة فراغه يلتهم أي شيء يقترب من فوهتها. السورة بفتح السين تعني الصعود المفاجىء الشديد وهي مشتركة مع الثورة والفورة والفعل SOAR الانجليزي. شددت الواو خلافاً للقاعدة لتجسيد جبروت الماء العدمية في تلك النقطة الحرجة. المصطلح شائع على ضفاف دجلة والفرات.

الأبعـاد تنحل المسـافات، وبـالنار يكـون الفكر عصيـاناً/ عنـاداً كان سرك فلتعـاند، ليس للجدران سلطان على قلبك فلتنطق، وعندك من مقام السلب ميراث فإن يغرق بموج الكل رب الناس لن تغرق.

هادي العلوي

[معرة النعمان]

حسن وتّوف

أوقات الرماد

ـ ١ ـ

هل مرّ الوحي بين قدميك . . ؟
ساعة ترحلين لا يبقى من الطفولة
غيرها
أستأنس بالحيوانات المارّةِ قرب هذي اللحظات
لقد عبروا جميعاً إلى بطون الاسفنج
وها نحن نفرش الصباح، ولا ننام عليه
الآن . . انتهت حكايتي
الآن . . أشعل تبغاً وأستريح .

ـ ٢ ـ

ليست الأسلحة كافيةً لقيامة تليق بك
الماء . . . الهواء . . . التراب . .
النار . . أشياء مستهلكة حقاً

ماذا يساوي العالم دون رحمك..؟
ما نفع الكلمات التي لا تغسل قدميك..!
إنّ شفافية الصمت/ انتحار الغيوم
خضرة النبات/ تطاير الحروف
هرولة الكتب في رتلٍ شهواني
علائم ابديتك
يا امرأةً من نهار، أنا ليلك الأخير.

- ٣ -

لا تمنح الطبيعة طاقة للموت
جائعة ساعة الافطار
هل ارتعش الظلام من عبوره إلى قيلولة أخرى
المسافة... مقص خرائط
وهناك أولادٌ يقامرون بالحَصى،
ليكن.
أكثر من ليلٍ لهذا المصباح
أكثر من مدينة تلون شفاهها
والسفن تعبر الخليج مطمئنةً
هناك من يتأمل صمت الأشياء
من يزرع نظراته في الفراغ النهائي
لمن أشكو خطواتك التي تعبرني
هل البداية حجرٌ.. أم نبعٌ..؟
كيف أُعبّر عن شيءٍ أعرفه..؟
موحشٌ كل حرف لا تطلعين منه

موحشٌ كل نهارٍ لا يراك
لمن أشكو. . !
والمساء يغطس لوحده
في حقولٍ من الاسمنت.

- ٤ -

وجه آخر للمدينة
الحلم لا يدخل الباب
والسماء تَسْتَمْني فوق جماجم الأطفال.

- ٥ -

حالة الكلمات المفردة
تسهر الصلاة لوحدها
وها نحن نحمل السنين الى النهر
لقد أغرقنا عاماً شقياً
وأضفنا الى مزبلة العمر
جثة هامدة.

- ٦ -

لا أجرؤ الآن على النطق
إن مكامن الخوف تَتعرّى
أية وسيلة تحملنا للانقاذ من هذا الصمت
أكثر من جهنم تحطمت على جبهتي
والخيول لا زالت ترقص

لقد تأخر الله
ارجعوا الى بيوتكم
لقد تأخر الله عن موعده

ـ ٧ ـ

ليخرج الكلام اذاً من أوله
وليسرح الصوت قليلاً
عبر هذا الضباب من أسأل عني . . ؟
وأين أختبىء
الوقت مشغولٌ بي
وأنا مشغولٌ بالنهاية المحتملة
لمصرع العنكبوت
وإذ يبدل التاريخ ثوبه
مع كل فاتحٍ يأتي
أجدد رفضي للفضاء المغيِّم
فوق أشلاءٍ خرجت من جلدي
أوصلتنا الدروب الى حانة
في الظلام
وسمعت أصواتاً لبشرٍ سمعتها
من قبل
وسألت نافذة كانت تراني
أيتها النافذة
كم من صباحٍ تبقّى لقتلي . . ؟

- ٨ -

شارة المساء تنتظر
أضعت كفي هناك
عند التي خلقتها وعبدتها
أنا خالق ربتي
أجرّدُ نفسي من أسمائي
أفرغ قبري من جثتي
تسرح الروح هائمةً
النافذة مغلقةٌ إلا قليلاً
من أجل صبحٍ يوقظها
قلت اقتليني أيتها المرأة
وانظري
انظري
العربات الجامحة في ساحة الرماد الإلهي
الأبيض الأبله الذي يغطي المحيط
استلقاء النيلوفر على حد الماء
الأوقات الكئيبة
مساحة الأرض
قارورة أحلامٍ تسقط في خانة الدب
انظري
انظري
من يقتل من. . ؟
في امبراطورية القتل الأبديّ

من يحصي الخيول القادمة للرقص
الشوارع عطشى للرحيل
ونحن حفاةٌ نبحث عن أحذيةٍ
تحتمل أقدامنا.

حسن وسّوف
[سورية، دمشق]

أحمد جان عثمان

وهم البياض

ماذا نفعل بهذا العالم؟
الجمال واقفٌ أمام جسرٍ يتدهورُ.
إلّهٌ جديدٌ يلبس البهجةَ،
ويرتفع من الهاوية.
بشرٌ يتقمّصون جسد كتابةٍ
عن خاتمة الأمجاد
على لوح الفَنَاء.
الكلمةُ لا تحبل إلّا بالحسّ،
والحزن ميتٌ يطلب الدفن.
ما تبقّى من الزمان
هو الرنين المشتعل على تاج الملك المخلوع،
هاتِ أغنيةً تثقب النهارَ،
كي يهربَ النصرُ
إلى الخيال المستعدّ للعبور
في نهر اللاموجود.

للشوارعِ
انحناءاتُ شموعٍ لقامة الفولاذ.
وحداثةٌ لشهواتنا،
لا تخرج إلى المروجِ
قبلما تعود إلى الحظيرةِ الدروبُ.
وراءٌ للوراء،
وأمامٌ بين ضوضائنا
يتسرَّب من قربانٍ نُعِدُّهُ لما يأتي ولمن. . .
نسكن برج الأيام،
ونثقب الجدران
بحثاً عن لحظةٍ تحرسها القطط الحكيمة.
ثم نبقىٰ نتساءلُ:
كيف يخرج الخنزيرُ من أدغال الزمن،
ويقتحم غيرَ آمالنا؟!

*

لا تنتظرْ أكثر،
اخرجْ أيها العمقُ.
أعرف أنّك لا تجيد الوقوف
على رقعة الشطرنج.
لقد مات الملوك والقلاع خاويةٌ
من سهامٍ مصقولةٍ في بلاد ما وراء الذات.
إنها حكمة البشرِ تنهق في الكواليس،
وأرجوحةٌ للتمثال،

مصنوعةٌ من الأحصنةِ ومسامير الذهن.
أنصتْ جيداً، أليست ارتعاشة الأعشاب النابتةِ في العواء،
تقضمها الأرانب؟

*

من يخطف الغيابَ من بيننا،
ومن يتدحرج أصلُهُ فوق أجسادنا،
ثمّ من الذي يَنْفَصِلُ...
يَتَّصِلُ...
ينحدر من ظلالٍ تندلف إلينا؟!
أما آنَ للوقتِ أن ينصب خيمته
على تاج الأمكنةِ،
ويتركَ الغرائزَ ترعى في الكلأ
المنبثقِ
من جوهرنا؟!
لماذا نمدّ هذا العذابَ
إلى الضفة الأخرى؟!
حيث الزمن يغفو،
والجسد لا يحمل الثمارَ،
والأزهار المفترسة تندلعُ
من فم الأسطورة اليانعة؟
هكذا يفجؤنا الغريبُ،
غيرَ عابىءٍ بثرثرة الرعب وشرعة النسق؛
لا يفصل من أذهاننا

غير المرغوب فيه،
غير المغضوب عليه،
وَيَتْرُكُهُ في متاهاتِ ما ظَنَنَّا أنه يجيء.
حتّامَ نبقى ندور
بين الأصل والنقيض،
ألكي نصل إلى البداية المهجورةِ؟!
ومن الثالثُ
خارجَ الأصلِ،
خارجَ النقيض؟!

هوذا يطلع من شكلِهِ الشكلُ،
عارياً إلاّ من خيانةَ الرحمِ،
موزَّعاً
بين لحظة اغتراب الخطى،
وانتصاب الظلالِ فوق المراسي
أيُهذا الواقفُ في برج الفراغ،
في أيِّ رغبةٍ رأيتَ يعشّش السحيقُ؟
ها هي الدروبُ آخذةٌ شكلَ الثعابين
في مخيلة الغبار،
وينهض الشفّاف متأملاً أجزاءَهُ غيرَ المرئية.
هل توهّمتَ شيئاً يا أيها البياض؟
يا صمت الصاخبين على ضفاف الحلم،
يا جنيناً موغلاً في الجنين.

من سواكَ يجتاح هذا التتويجَ،
من سواكَ نتفتّحُ في رحمِهِ ونحيا،
من سواك . . .
أسأل الدهشةَ عن ذاكرة المنحني إلى حتفِهِ،
وأحدِّثُ الغروبَ عن التدفّق العنيف.
فليمضِ الزمنُ بلا زمنٍ،
أو ليرسُ في شاطئنا المزدحم.
لا فرقَ بين الموت والموت،
إلّا باشتعالِهِ في أقنعة النصر.

أحمد جان عثمان(*)
[دمشق]

(*) شاعر صيني شابّ، يكتب، باللغة العربية، ويقيم في دمشق.

أنيسة عبّود

أمسِ، في حانة الفوضى...

- ١ -

لماذا تركضون في صوتي
ما دمتم تقولون بأنّي تراباً أصير،
وما دامت روحي
لن ترتدي جدارَ بيتنا مرّةً أخرى
ولن تحزم شوقها بصدر المدى،
لماذا تصرخون بي
لماذا تركضون في صوتي؟

- ٢ -

أتشوّقُ
لموجةٍ تطير،
لأرحامٍ تلد البحار.

- ٣ -

مسكونةً بتعاويذ الضّفاف،

يتبادَل الحرّاس أنخابي
يقلّقون على محراب ذاكرتي
أسماءً وتيجاناً من اللّهب.

ـ ٤ ـ

لا يزال الأمس يقسرني
لكي أشرب خمرَ أسئلتي.

ـ ٥ ـ

تعالي معي، يا فصولَ طفولي
يا حقائب الزّمن،
الأرض وسادةٌ لخيبتي
والسّماء قمصانٌ لخطواتي.

ـ ٦ ـ

نغربلُ الأبجدية
لتصيرَ رابيةً من الحجارة
أو من رماد الذاكرة.

ـ ٧ ـ

اللّيلُ يأكلُ نفسه،
مِن عينيه يخرج النّهار.

ـ ٨ ـ

لن ألبس الأيّام التي خيّطتُها بدمي

ولن أقطف الغيومَ هديّةً لاسْمٍ لم أبُحْ به،
لماذا، إذن، تُحْصونَ مشاغلي،
وتلبسونني الرحيلَ قبّعةً؟

ـ ٩ ـ

سأنفض وسائدي من زحام الأحلام،
قابلةً بأن أصيرَ التراب،
فاتركوني أتناثر في لهاثِ مدينتي.

ـ ١٠ ـ

أصفرُ في الماء
وأتثاءَبُ في صحن الوقت.

ـ ١١ ـ

ضجيجكُم
يقصّ أطرافَ اللّيل.

ـ ١٢ ـ

هدأت العاصفة،
فلماذا تهيّئون المشانقَ لِلرّيح؟

ـ ١٣ ـ

أمس، في حانة الفوضى،
باعت السّماء قميصها.

ـ ١٤ ـ

الأشواق تسيرُ في قافلةٍ
كعقدٍ من الخيول،
لها قوائمُ الرّيح .

ـ ١٥ ـ

. . . حروفٌ هاربةٌ من شَجرة الأنساب
تحت سقوفٍ يثقُبها الهجير.

أنيسة عبّود
[جبلة، سورية]

جواد الأسدي

خيوط من الفضة(*).. العرض المستحيل

ثلاثة أجساد تتلون بلون التراب وتتكور لتأخذ طابع العجينة اللينة في البروفة المسرحية.. مطلوب منا «الممثلون والمخرج» أن نضع «صبراً» فينا وأن نبذل كل ما لدينا من طاقة ساخنة لكي لا يكون «برج البراجنة» مطفأ أو «شاتيلا» بعيدة، فما بين «صبرا» و«شاتيلا» و«برج البراجنة» أزقة وحوانيت وحجر. كيف نستطيع أن ننقل ذلك الهول الذي لم يستطع أي هول الوصول اليه.. نحن أمام شريط معقد من الأجساد المنسوفة والملطخة بالدم، سيناريو التنكيل مكتوب والأولاد الصغار يهرعون باتجاه نبعة الماء لكي يطفئوا عطشهم ويغتسلوا من بقايا الدم العالق في رموشهم.. والشيوخ ما زالوا ممددين في الشوارع يعرضون طعنات الخناجر في أجسادهم الى الشمس والذباب. المذياع ما زال أيضاً هو المزور الأول للحقائق.. والصحف هي هي.. نأخذ صورة الشهيد لنتاجر به.. ممرضو الصليب الأحمر الدولي نشيطون جداً في إنزال الأسرة الاحتياطية لنقل الجرحى أو لدفع عدد لا يحصى من الجثث الى الحفرة. إنهم مستعجلون حتى في ردم الجثث بالحجر والتراب.

ونحن في المسرح أيضاً وحيدون.. لا مكان ولا زمان سوى هذه الأجساد التي تبدو أحياناً مسنة أكثر مما ينبغي، أو أحياناً أخرى تتحول الى أسنان تريد أن تقضم الوقت.

(*) «خيوط من الفضة»، تأليف جواد الأسدي وإخراجه، قدّمها المسرح الوطني الفلسطيني في إطار «أيام قرطاج المسرحية» عام ١٩٨٥ ونالت جائزة الإبداع الكبرى، والمسرحي الكبير يكتب هنا وقائع التجربة الجماعية والرحلة المميزة بين النص والعرض المسرحي.

لم نكن أمام نص محترف.. أي أن النص الدرامي لن يكتمل إلا فينا. وعندما أقول فينا فإني أقصد اطلاق العنان لتيار اللاوعي المكبوت للاسترسال والاستطراد. الممثل في تمارينا المسرحية كان دائماً يجد الفضاء المفتوح لتلقي ثماره المنتجة. الممثل الآن وعلى بقعة ضيقة وحيد وغير وحيد، ممتلىء وفارغ، هائج وساكن، ضاحك وباكٍ، مولول وشرس، لين وصلب... إنه خليط لا نهائي من التداعيات.. في الأيام الأولى وبعدما قرأنا النص لأول مرة.. أقر الممثلون بأن هذا النص هو مشروع عرض مسرحي ولن يكتمل إلا في عقل الإخراج، ذلك كان تقديرهم وهو تقديري ايضاً. في بداية الأمر كان النص يختلف عما وصلنا اليه وعما قدّم في مهرجان قرطاج. الموضوع اعتمد في البداية على الصراع بين استاذ تمثيل في معهد فنون مسرحية وبين عدد من طلابه، وبؤرة الصراع كانت تتمحور حول الخيال المسرحي. فالاستاذ مدرس مادة الخيال كان يطالب التلاميذ أن يؤسسوا مقاسات مسطرية لخيالهم، لهذا كان يعرضهم الى امتحان دائم، والطلاب الذين لم يستطيعوا أن يخضعوا خيالهم لقياسات الاستاذ اصطدموا به دائماً.

كان الاستاذ يريد أن يعطي للدلالات طابعها الفوتوغرافي والطلاب «خاصة فضة» كانوا يخرجون عن قانون الدلالات الفوتوغرافية الى الدلالات المجازية والاستعارية.. تلك نقطة خلافية هائلة قادت المجموعتين الى التناطح.. فضة كانت تحول الكتاب بعد أن تقلبه الى كوخ صغير وقطعة القماش الى بساط سحري والحذاء الى بسطال عسكري، وبهذا وانطلاقاً من العملية التأويلية تستطرد فضة في التداعي، حتى تصل الى بيت قصيدها. الحذاء يمكن أن يكون على هيئة بسطال عسكري، يرتديه جنرال فاشي، يقود كتيبة من الجنود كي يدخلوا قرية آمنة عزلاء، ثم يهرسون بأحذيتهم كل ما يعترضهم في الطريق، يلمعون أحذيتهم، يغسلون آثار الجريمة العالقة يرقصون الديسكو، ويركلون كرة القدم الى المرمى.. للحذاء عدة أوجه في الاستخدام، تلك كانت نقطة الخلاف.. الاستاذ أصر ويصر على إعطاء كل الأشكال مسميات لا تخرج عن طابعها المألوف. فضة خرجت كثيراً عن هذا الحيز. وعبر تمارين صفيّة متراكمة يكتشف الاستاذ أن فضة، ملوثة بالجنون، فيقترح أن يزج بها بعد فحص طبي شكلي في مستشفى الأمراض العقلية.

غير أن فضة تستخدم ذاكرتها السمعية والبصرية للانتقال بالعلاقة مع الاكسسوارات من حيز وسائل الايضاح الى الحيز التأويلي المجازي الذي يمنح الصورة الفنية استبطانات ومحاور عدة. لقد تعمدنا في بروفاتنا دائماً أن نمنح وجودنا للانعتاق النهائي والحرية النهائية. في التمارين. إذ لم يكن التمرين بالنسبة لنا مكاناً مجرداً بل أدخلناه في ذاكرة النفي فأصبح

له دلالة المنفى. هكذا عملنا مع الزمن.. فهو بالنسبة لنا ذلك التراكم المعتقل الذي نتوقف للانتقال به الى فسحة الحرية النهائية..

كان شكل البروفات دائماً يأخذ منحى الخلط بين كل ما هو شخصي «الذاكرة الانفعالية» وكل ما هو فني، «الذاكرة الدرامية».. وما بينهما أسسنا ذلك المستوى الارتجالي المباغت.

الممثل قبل البدء بالبروفة مسكون بتراكم هيجاني من الصور، الولادة، البيت الأول، الطفولة الأولى، الحجر الأول، المحلة، القرية، النهر الأول، الشمس الأولى، القبلة الأولى، التظاهرة الأولى، السجن الأول، النفي الأول، المسيح الأول، الصليب الأول، الدمعة الأولى، الانكسار، الانحناء، الارتطام بالأرض، الانغراس فيها، الانتزاع، الانقذاف الأول، سوق هرج ومرج، بيع وبياعون، سوق عكاظ القضية، الطفيليون المنشقون من القضية، التجار، السماسرة، المقدسون، المصلون، الأبطال الاسطوريون، المجازر، دير ياسين، شاتيلا، هامات الرجال، صراخ النساء، تظاهرة الاطفال، . . . تلك هي ذاكرة بروفاتنا اليومية.

والممثل في المسرح الفلسطيني هو في صلب يقظته يريد أن يكون طاقة للارتجال، لهذا وفي بروفات «خيوط من فضة» و«ثورة الزنج» و«العائلة توت» حددنا مفهوم الارتجال المعاصر بعدة وسائل، كنا نريد لبروفاتنا أن نبدو فيها قديسين وشهداء، شهوداً وهراطقة، نصل الى أقصى الشعر ثم ننزل لوحشة سرمدية ملعونة، ما الذي سنفعله بهذا الحشد وهذه التظاهرة من الارتجاجات الجسدية الملغومة؟.

في بداية البروفة يتربع الممثل على عرش مخيلته ويطلب زمناً مديداً للتفجير؛ الممثلة كانت تترقب جنة من الفراشات المعاكسة.. كنا نحدث ببعضنا بعضاً وكأننا في لحظة القيامة، لقد اتخذت البروفات شكل القيامة الحقيقية، فالممثل في المسرحية الفلسطينية لا يمكن أن يسكن في الحياد، وهو في بحثه سيكون بعيداً عن الترهل والاسترخاء. وباجتهاده عليه أن يجمع الفضاءات المسلوبة ويعمرها في روحه أولاً، وممثل المسرح الفلسطيني ليس كتلة احتلالية لفراغ أجرد بل هو منبعث مع البيئة الصوتية والبصرية، عندما نقول إنه منبعث فإننا نقصد بأن جسده وصوته فقط هما المعيار النهائي للعملية المسرحية، نحن لسنا بحاجة الى خشب واسمنت وحديد وبناء بيوت وسينوغرافيا طاغية بأضواء التماعية وبراقة أو زاهية.

إن سينوغرافيا المسرح الفلسطيني هي جسد الممثل وحده، إنه هو فضاء المسرح، هو معماره، جسده البناء الهندسي المرتجل الذي من خلاله يبني ويهدم آلافاً من الصور المتلاحقة. إن جسد الممثل وصوته نافورة مفتوحة على المجازر والقصيدة، وجسده وحده يقدر على تأسيس البلاغة القصوى للتعبير.

في بناء المسرحية الأول كنا نمشي باتجاه شرطي الأحلام من جهة وباتجاه أبو حمده الفلسطيني من جهة أخرى. ثمة رجل عارٍ حليق الشعر، أملس، مطلي باللون الأزرق حتى رموشه وأقدام أصابعه، هذا الشرطي الأزرق يحمل مقصلة اتخذت هيئة آلة غيتار حيث يكون مباحاً له أن يخترق كل الحواجز. هذا الشرطي الأسطوري الذي يسطو على الفراغ ويقلصه، يستدرجه رويداً رويداً، لا يريد أن يبدو كملاك ولا كوحش كاسر، إنه اللين نفسه، بل هو القفاز المتسلل الى كل مكان. هدف شرطي الأحلام هذا هو تأسيس الانشطار في أجسادنا وعقول الآخرين، دخوله سيكون هادئاً ورزيناً، حتى أن المغزو سيساوره الاعتقاد بأن ثمة موسيقى تخترقه.. هكذا هو شرطي الأحلام، مدهش في شكله، مقبول من مزاج الناس، بل إن الناس ربما يتراكضون للانخراط به. وشرطي الأحلام هذا خطيب وقاص، ساحر المفردات، والمواقف.. يصادر حيز المسرحية، يشطر عالم فضة المستقلة التي تريد تثبيت حريتها وقرارها النهائي دون أي تدخل سافر منه، والممثل هو الذي حول هذه المعلومات الى عقله ثم جسدها بحركته الهلامية، وبجسده الراقص، وبعزفه المتفرد تجسيداً هادئاً.

وفعلاً دخل الشرطي الى المكان وروّضه ثم بنى عليه ثعابينه، ونسج الصراع الدامي بينه وبين فضة، إنه صراع غير معلن للوهلة الأولى، لكنه سرعان ما يتبلور ويتحدد.

شرطي الأحلام الذي أسميناه بعد ذلك في المسرحية «الثالث»، ذكي، التماعي، خبيث، مستتر أكثر مما ينبغي، ببساطة إنه ياغو الحياة المعاصرة وشريرها. بل إنه السيكولوجية الجديدة للمتآمر الرصين المرتدي ثياب الحكمة، أي المنتحل للصفات المتنوعة ومطوعها في خدمة أمثولته المستقبلية.

وفعلاً تمكن الممثل عبدالرحمن أبو القاسم من الوصول الى قانون الشخصية الباطني، كما أنه لقط في التمرين الكون الإيمائي الذي سربناه له. بل بعد التمارين بأيام معدودة، تلبسه الثالث وأصبح جزءاً منه.

مباشرة حددنا الأهداف الالتباسية لشخصية شرطي الأحلام، وتحدثنا عن التسللية

سيئة الصيت؛ إنه ليس شرطياً مكشوف العوالم، بل هو باطني تماماً، وصورته تكاد تجدها في كل مكان. . إنه معك، ظلك، خلفك وقدامك.

قد يدعوك الى مائدة طعامه، يسمعك الشعر ويحدثك عن التيارات المستقبلية لانقاذ الفن، ربما يسهب في تصوير الحداثة والبنيوية والألسنية. . لكنه في النهاية سرعان ما يتحول الى الألسنية خنجر يشرّح وجودك. لقد تحولت هذه الشخصية خلال التمارين الى أكثر من صيغة، اتسعت وضاقت. وفي التمارين حددنا الانتقال عبر هذه الشخصية الى بيئة صوتية وجسدية تختلف في طبيعتها عن أداء باقي الشخصيات. أردنا أن نظهرها ـ لينة، طرية، تلتوي كثيراً ولا تتكسر، لها صوت رخيم مؤثر، ذبذباتها تخرق السمع، وتهز البدن.

صوت الممثل في «الثالث» هو حالة استحداث الأصوات، تسللي وليس هجومياً. . يحوم حول آذان المتفرج ولا يدخل الا في لحظة تأثير محددة يقتضيها الفعل المسرحي. لهذا تقاربنا كمخرج وكممثل في رسم صورة شرطي الأحلام الذي تحول الى «الثالث»، ودرسنا مقدماته الجسدية والصوتية كما أوغلنا في بحث وجوهه الثانية والثالثة، ومقابل الثالث ـ كانت فضة.

ففضة المرأة السفينة، سفينة نوح التي تحمل المدينة على ظهرها وتدور عبر الأمصار، تكبر قوائمها لتغوص في دم أولاد العمومة، ففضة مطرزة بالنرجس تحلم بالفضاء المفتوح. . وتسكن بالفضاء المنغلق.

لم نكن نريد لهذه الشخصية أن تكون أحادية، ذات بعد فكري وجمالي واحد، لقد بحثنا طويلاً لكي تلبس هذه المرأة لبوساً مختلفاً يجمع بين السلطة القامعة والواقع المقموع، إنها اللحظة المكثفة التي يعيش فيها الفلسطيني على حافة الجنون، وهي اللحظة نفسها التي يعيش فيها الانسان العربي حالة من الانهيار المجنون أيضاً.

كيف تكتب فضة تاريخها وتوثق صوتها؟ إنها المفارقة الأكثر هولاً والتي تقف كشاهد مذبوح وكشهيد. ففضة كانت صباح الأغنيات في «الفاكهاني»، وخفقة الطير في «برج البراجنة»، وارتعاشة الندى في «شاتيلا»، ودمعة الحزن في «صبرا».

ـ هل أنت امرأة أم سفينة؟

ـ انا امرأة تحمل سفينة وسفينة تحمل امرأة.

تنعتق فضة نحو مجهول واهٍ من لحظة العرس الاسطورية. ثمة عرس كوني يهيئه البحر وتهيئه السماء والبر، عرس من نوع فريد. عرس الذبائح والأزقة الموقوتة والموقوفة، ونجم زوجها يتقدم في فضاء مسرحي متكسر يميل باتجاه الأرض ويترك السماء خفيضة تهبط عليه، نجم عرس الليل والقداح، فراش الموانىء، نجم زيتونة القيامة، يتقدم طالعاً من الاسطورة باتجاه فضة. ثمة زغاريد وموسيقى وكلام، ودرويشيات محمومة محمولة على ظهر الخيول. خيول تستيقظ في صباح أرعن، تنتبه الى رائحة الجثث وتتحول عيونها الى كاميرا تلتقط مشهد غرز الخناجر.

ـ لا بد من عرس.
ـ لا بد من عروس.
ـ لا بد من عريس.
ـ لا بد من صبي.
ـ لا بد من زفاف.
ـ لا بد من ولد.

ذلك هو قدر فضة المعلقة في سماء شكسبيري، إنها كورديليا البراءة واوفيليا العذاب، هي لير المنقوع بالجنون، هاملت السيوف المسمومة التي غدرت به.

ينهض العرس على الماضي والمستقبل، تنهض العروس والعريس، تنهض الخيول.. يبدأ النقر.. الخيول تنقر وتضرب الأرض بحوافرها كأنها تعرف الفجيعة القادمة، العرس يطير ويمنح لجسده أجنحة وألواناً.. يطير.. يطير حتى تباغته عاصفة مجنونة تطعن الخيول و (نجم) الذي يرتطم بالأرض.. ففضة تحمل تابوته، إنها، «لير» المنعتق صوب العاصفة.. سيل من الأغاني والجرافات والتوابيت...

انتهت البروفة الأولى في ذلك اليوم، رجع الممثلون الى ذواتهم، يتأملون ما قدّموه في البروفة الماضية وما ينبغي تقديمه في البروفة القادمة.

ما بين مسرح ابن رشيق (تونس) ومحطتنا التي نسكن فيها كان ينمو عذابنا المشترك وقلقنا الدائم. رجعنا الى البيت، وكعائلة منسجمة ومتلذذة في عملها كنا نقوم بالواجبات الطبيعية، الطبخ، الكنس، التنظيف، وسماع الموسيقى، ثم استقبال بعض الضيوف والأصدقاء الذين ساعدونا في العمل.

إن «خيوط من فضة» كانت محظوظة بانجذابها الانساني، حيث كان الممثلون

يسبحون في وحدة انسجامية رائعة. وما يلفت الانتباه في عائلة المسرح الفلسطيني هو ذلك التقبل المشترك للنقد، نقد البروفة بقسوة المخرج ومن الممثلين، ومن بعض الأصدقاء الذين واكبوا العمل حتى لحظاته الأخيرة، فلسطينيين وتوانسة، الخ . . .

خيوط من فضة والبروفة المتقدمة:

وسط عبث الرصاص وتطاير الرؤوس ونكوص الكون في المخيمات وحولها رددنا كلمة مسرح بحذر شديد. . سيبدو المسرح في هذه المرحلة من المذابح قليل الأهمية وربما من المغالطة أن نذهب نحن الى بروفات مسرح وعرض الجثث في الفيترينات وعلى قارعة الطرق قائم على قدم وساق. . ليس لنا ما نفعله سوى التمسرح الذي سيكون حقيقياً بمقدار ارتباطنا كمسرحيين بالحدث الراهن. . راهنية الواقع اليومي تدفعنا للمخيمات، للتعبير عن مكنوناتها الدموية، في البروفات الأولى انتهينا الى أن المخيم في مسرحيتنا الجديدة هو فضاؤنا الموسوم بالدم، وإن مناخه الساخن هو هواؤنا، وفكرتنا الجديدة، في خيوط من فضة التي نبعث من الحريق ومن جنون الحياة داخل المخيمات. كيف اذن ننقل المخيم كفضاء منتزع الى الخشبة المسرحية، ونحن الذين لا نملك سوى أجسادنا التي ستكون نقطة انطلاقنا الأولى والأخيرة . ؟

هل سنحمل عربات الدم وسوق الثبور؟ إن الهول يلف رئاتنا ويسحبنا الى المقابر الجماعية. كيف سيكون طعم البروفة القادمة؟ بين أيدينا نص مسرحي نصفه من دم والنصف الآخر ارتجال نافورة الدم. هل نبدأ؟

دخل الممثلون واحداً بعد الآخر قبل بدء البروفة بنصف ساعة، قلوبهم من جمر ورؤوسهم مكتنزة بالحسرة والألم واستنكار ما يحصل في هذا العالم الواسع الضيق من دمار. . كان علينا أن نبدأ بالارتجال. . حسناً، وافق الممثلون ورشحنا عبدالرحمن أبو القاسم كي يكون فاتحة الفاكهة الناضجة من ذكريات وعمر مكتنز بالتجارب. .

على خشبة المسرح الآن يقف الممثل الذي تحددت مهمته لهذه البروفة حول فكرة العرض. . وفكرة العرض مفادها العودة الى المخيم لبعث حريقه وبطولته. . إن كل ما وضعنا من فرضيات للممثل توصله الى الاتصال الوجداني والانفعالي والمعرفي مع قضية شعبه. وتدفقت الذكريات من رأس أبو القاسم، وضعناه ووضعنا في لحظة دراماتيكية مهولة تنبىء عن فهمه وارتباطه بأهله وتاريخه، سيل من الذكريات بدأ من عائلته، من مدينته الأولى، من شتائه الأول وزمهريره الأول، بدأ من لحظة اقتلاعه. . ذكريات

مختلطة، مسرة ونابضة، محزنة ومجروحة.. الممثل في منتصف الخشبة يبحث عن ملاذه، ينوح، يغني، يصرخ، يهمس.. إنه يريد أن يلتقط الذروة التي سيتوصل لها عبر الارتجال.. وفعلاً انتهى الى ذروة إفادة العرض المسرحي بعد ذلك. لقد كان الصدق إحدى سمات بروفة الارتجال التي ثابرنا عليها لمدة شهر كامل ومع كافة الممثلين.

في البروفة الثانية كنا نجرب بروفة الارتجال مع الممثلة «حنان» التي رشحناها أولاً لدور فضة.. ولأن «حنان» ليست ممثلة مسرحية أو لم يكن المسرح بالنسبة لها هاجساً فإن عفويتها كانت تطغى عليها.. تلك العفوية والتلقائية التي تعتبر كنز الممثل.. إنها الآن تختبر روحها وجسدها وانتماءها للتمثيل.. ها هم زملاؤها ينظرون اليها ويترقبونها، ماذا ستقول لهم هذه الفتاة؟ أخذت الكرسي وجلست في منتصف المسرح، لقد قربنا لها فكرة العرض المسرحي.. فضة في مخيم صبرا، اختلط زفافها بموت خطيبها، ها هي العربة خيول مخبولة تمضي بالعريسين الى فجر من نار.. في لحظة موت عريسها ينقلب العرس الى عزاء.. ماذا ستفعل فضة في هذه اللحظة بالذات؟. ماذا ستقول؟ أية مفردة ستلفظ؟ بعد محاولات عديدة وبعد معاناة شديدة وانتظار طويل انفجرت الممثلة «حنان» وكأنها أمام حالة رعب نادرة، لقد صعدت الفرضية الى المستوى الذي كنا نطلبه منها...

ربما كان أحد الأسباب المهمة لنجاح «حنان» في تلك اللحظة هو ذلك الاختلاط بين ما هو حقيقي وما هو فرضي.. كانت الممثلة تعيش في تلك الأيام محنة حقيقية وشاقة، لقد مات أخوها في «صبرا» قبل أيام معدودة من البروفات. قبله استشهد لها أخ آخر في سجون بيروت مما أدى الى اضطراب أمها وأخواتها وإخوانها الذين بقوا في «صبرا» و«برج البراجنة» طوال فترة المذابح.

كان للارتجال معناه ونتائجه المرضية عندما استقت «حنان» لحظتها الدرامية من وقائع حياتها الانسانية..

تحدثنا في ذلك اليوم عن قيمة الذاكرة الانفعالية وخصوبتها واكتنازها في عقل الممثل.. إن كل الحوادث التاريخية والمعاصرة، وكل حالة علاقة بسيرة الأفراد ممن رسخوا البطولة في حياتهم، كذلك كل الوقائع التفصيلية للبشر العاديين، وكل ما له علاقة بحركة الشارع اليومية من لقطات سريعة معبرة ستكون في ذاكرة الممثل ككتاب ينفتح ساعة البروفات ليتم الاستعانة به في عمله، إن قيمة عمل الممثل ومعرفته ستكون لها الأهمية القصوى عندما تكون قصدية لاقطة، لها حساسية قصوى في رؤية الحياة وجذبها لسجله وذاكرته الخاصة.

ذهبنا بعد بروفات ذلك اليوم الى بيت «حنان» وقد عرفنا أن أمها قد أتت من بيروت بعد فجيعتها بابنها. الأسـود قابـع في أم «حنان». . وصمت وذهـول يلفّانها. . لا تستـطيع الكلام. . حاولنا أن نكلمها. . لا أمل. . إنها شاردة مع موت ابنها. . .

هل الأمهات آلهة على الأرض؟ من أين لهن كل هذا الصبر المهول؟ يا لها من أمـومة مجندلة بالحديد ومطوقـة بالحـريق. خراب هي الشـوارع والمتاريس، خـراب هي الزهـور. خـراب هي الأغاني والمسرات. . خـراب. . خراب. . حتى مـطلع الفجـر. . خـراب هي الأرض التي تبعثر الأمهات وتدفعهن للندب والجنـون. . قربت الأم ابنتهـا منها. . وقـالت لها. .

- يا بنتي (مدت يدها الى بـطن ابنتها حنـان) يجب أن تحملي. . سنـسمّيـه جلال. . (جلال اسم ابنها الذي استشهد في صبرا).

- بروفة اليوم الأخير:

استقر دور فضة على «ندى حمصي» لانشغال الأولى وعدم قدرتها عـلى تحمل صعـوبة الدور فمثلت شخصية (الرابع) أحد الأدوار المهمة في المسرحية.

الممثلون مستنفرون تماماً، ففي بروفة اليوم لديهم الكثير الكثير. . على فضـة الآن أن تلعب دور الملك لير. . منذ الوهلة الأولى حددنـا الصراع بين فضـة الممثلة ذات الفرادة في خيالها وبين ممثل زميل لها يريد ترويضها كي يبطل فعل خيالها من أجل البقاء في دائـرته. . كلما انـدفعت فضة في التنكر لـدور من أدوارهـا ينـدفـع هـو الـذي أسمينـاه في المسرحيـة (الثالث) المربوط بشخص أعلى منه أسميناه (الرابع) وراء ظلالها.

إذا كان لا بد لفضة من لعب دور الملك لير فسيلعب الثـالث بالضرورة دور البهلول الذي يدّعي الجنون. . . العربة في منتصف المسرح. . والصليب ينتصب فوق العـربة عـلى ظهـر كورديليـا المشنوقـة. . تبدأ المسرحيـة مع فعـل مسرحي عـاصف. . الملك لـير وسط الزمهرير والجنون.

فضة (لير): (تصرخ) ازفري يا رياح وشققي خديك

وانت أيتها الأمطار
صبي علينا ماءك حتى
تغرقي كل شيء. . .

ما نحن الا ممثلون هزليون
نقرت الغربان حدقاتنا حتى
أحالتنا الى عميان يجرون
سفينة لا قلب لها ولا رئة.
صليبنا على ظهورنا نشق المدن والبحار، ندق النواقيس
عيوننا عطشى الى ضوء الله.. قيامة.. قيامة..
انها القيامة...

في هذه اللحظة تستفز «ندى» جسدها بحس عنيف وقوي فتصل روحها وجسدها الى توحد ينذر بالعاصفة ويعطي للمشهد المناخ المطلوب.

نحن ما زلنا في إطار الارتجال رغم أن بعض مفردات النص أصبحت في متناول اليد.. والارتجال هنا صار يخص الجسد الذي سينطق بالكثير من الكلام المجازي، ذلك الذي يعجز الكلام نفسه عن الوصول اليه.

مع جسد «ندى» وطاقتها الجسمانية ومع ملاحقة عبد الرحمن (الثالث) واندفاع حشرجته وحضوره أحسست بالراحة من البروفة الأولى. وبعد إعادة متكررة لمشهد لير أحسسنا وكأننا أنجزنا مرحلة مهمة في عرضنا المسرحي ألا وهي التغلب على عقدة الخوف من البداية...

على مسرح ابن رشيق في تونس ما زلنا نجري تمارين «خيوط من فضة».. ولعل أول ما أفزعني من البروفات هو اكتشاف إحدى علل «ندى حمصي» بعد ثلاث أو أربع بروفات. وبعد أن أصغيت الى نطقها وإلقائها تبين أن كل حرف (ص) يخرج من فمها (ث).. ومسرحيتنا التي امتلأت بمفردة «صبرا» ستتحول كلها الى «ثبرا».. وهذا يعني أن كارثة ستحل بعرضنا القادم.

أصغيت في البروفة الأخرى اليها بإمعان أشد فإذا بعدد الصادات في المسرحية لا يحصى.. فماذا سأفعل مع ممثلة حملتها معي من دمشق الى تونس؟ هل أرجعها بسبب حرف الصاد اللعين هذا؟ وساوس كثيرة انتابتني.

بعد أن درست الموضوع جيداً. تأكدت أن سر انقلاب الحروف عند «ندى» يخص كمية الهواء غير المنتظمة في فمها.. أي أنها يمكن أن تلفظ الحروف بشكل جيد فيما لو دربت نفسها على دفع اللسان الى اللثة من أسفل ثم الى الأسنان وهذا بدوره يحتاج ضغطاً

شديداً من اللسان على الاسنان، فكرت مع «ندى» بصوت عال واستخدمت تهديدها بالرجوع الى دمشق وسحب الدور منها ذريعة كي أشعرها بالخطر ولكي تتعامل مع الأمر بجدية كبيرة.. لم تنم «ندى» لا في تلك الليلة ولا التي تلتها.. كانت تضغط على أسنانها بقسوة شديدة كي تعطي للحرف مدى للتفجر عبر مساحات أسنانها التي سيتسرب منها الهواء بانتظام. خلال التمرين بكت «ندى» وتعذبت.. وبعد مخاض طويل أصبح حرف الصاد صاداً والسين سيناً.. الخ. لقد أحبّت وأحببنا إصرارها وتفانيها من أجل دورها..
دخلت البروفة في اليوم الآخر بثقة هائلة وصارت تصرخ: ازفري يا رياح..
وأنت أيتها الأمطار
صبي علينا.. صبي علينا
صبي.. صبي.. صبي....

كان لزاماً علينا أن نتجاوز الخطوات التقليدية والمنهجية لحظة الاخراج التي تتطلب دراسة النص على الطاولة ومناقشة الأفكار الأساسية له. لقد لاحقنا مرحلة الى أخرى لاحقة، وخلطنا العناصر، وقوضنا العامل الزمني لأننا أردنا حينها أن نقدم العمل الى مهرجان «قرطاج».

اختلطت مرحلة القراءة الأولى بالارتجال، وتحضير الممثل فيزيائياً بإثارة ذكرياته الذاتية والموضوعية. لقد لجأنا الى حرق المراحل لجأنا كي نكسب العامل الزمني من جهة ولكي لا نجرجر البروفات الى الترهل، لهذا أصبحت البروفات على هيئة بروفات خاطفة، سريعة، ممتلئة، ساخنة وعنيفة، والذي ساعد على نجاح هذا الطريق هو الرغبة الجامحة للممثلين وإيمانهم بطريقة العمل والمنهج المقترح الذي حددناه سلفاً...

ها هم الممثلون مرة أخرى في بروفة جديدة. وبعد مرور عشرة أيام من المخاض والصراخ والتأمل والجنون، حققوا تلك القفزة في تجاوز ضغط النص. أصبح النص المفتوح المقترح عن طريق الكتابة والارتجال بين أيديهم. فجأة وجدنا أنفسنا وكأننا نركض بالبروفة في الطريق الصحيح... والذي ساعدنا في ذلك هو المزج اللذيذ بين ساعات البروفة وبين ما يدعى بساعات الاستراحة في البيت، أو في حقيقة الأمر لم يكن هناك شيء اسمه الاستراحة فقد تحولت الى حوار حول مائدة مستديرة. ففي لحظات الغداء كان ثمة حوار ساخن عن بروفة اليوم والبارحة، وبشكل رائع وصلنا الى الطريق المطلوب في المنهج اللاتقليدي، ننتهي من بروفة الصباح (الارتجال + الحركة الجسدية) لكي نحقق على مائدة الغداء المناقشة ثم لنعود الى بروفة المساء وبعدها خلال ساعات العشاء نعود الى مناقشة

الممثلين للنص، وبينما يذهب الممثلون الى أحلامهم التي تطاردها البروفات أيضاً أنزوي بعيداً كي أعيد كتابة المشهد المقترح للتعديل.

ـ مشهد مكبث:

بعد أن حققنا في مشهد الملك لير الدخول في الجو الكارثي، جو الطبول والعويل، بدأنا من العرس ومن التابوت ومن موت كورديليا كي نعطي لفضة رحابة عالية في الارتجال، أصعدناها على سفينة أو على عربة بهيئة سفينة وأطلقنا للسماء نداء التجوال والنفي . . .

فضة: ممثلون جوالون . . نأكل الشظايا.
نمشي على زجاج محترق . . جوالون من منفى لمنفى
من دار لدار. جوالون في البرية، جوالون، جوالون.

على العربة ـ السفينة تدور فضة بعد موت عريسها، مقذوفة لنيران النفي، محاصرة من الرجل (الثالث) يطاردها حباً ويطلب رأسها خلسة، وبالمسرح وعن طريقه يتسلل اليها كي يعرقل طيرانها أو صعودها الى لحظة الكشف عن جوهر الزيف، إنه يريدها ظلاً، بدون قوائم ولا حنجرة . . . وهي تريد أن تمشي بألف رجل وأن تصرخ بألف حنجرة. حركة المشهد ركبت على أساس التمحور حول بعضها، حين تكون هي في نقطة الضوء يكون هو في الظل والعكس صحيح . . دخلنا في مكبث لأننا كنا نريد أن نكشفه ونعريه، فقربناه من قضيتنا، أردنا أن نسحب فكرة شكسبير باتجاه فكرتنا وأن نبعثها في الاطار الفلسطيني، ووفق اقتراح التمرين كان على فضة أن تمثل مكبث، للمرة الثانية وبعد أن لعبت الملك لير كي تكشف عذابه الانساني العميق، تلعب الآن ليدي مكبث كي تكشف شهوة الدم عند مكبث، مكبث الآن هو السلطة، بكل ما تشتهيه من رغبة عارمة لتضليل القضية، بل لدفنها ولدفعها الى منطقة الظل، فضة تستغل لعبها دور ليدي مكبث كي تصل دكتاتورية مكبث بدكتاتورية عصرنا . . . إنها تحرضه على المضي قدماً في طعن ابن عمه ذي الكوفية المرقطة، ثم ليندفع كثور يهيج ساعة الطعان . . .

فضة: (ليدي مكبث): مكبث . . الخنجر، ثقب جسده كيفما تشاء، هذا المقيت ذو الكوفية المرقطة . .

مكبث: أريد لطعنتي أن تكون خاطفة وسريعة وأن تأتي في الصدغ أو في بؤبؤ العين.

أردنا أن نحدد مفهوم المشهد مسبقاً لنصل الى مقولة مفادها أن فضة منعتقة في خيالها وهي تروض حليفها في التمثيل ولا تستروض، تباغِت ولا تُباغَت. . . وبالفعل عن طريق الرقص وحركة الجسد عند فضة واحتلالها للمكان روحاً وجسداً وعقلاً أصبح الثالث في ظلها في أزمة خانقة، لهذا فهو سيكون محاسَباً أمام (الرابع) مفيد أبو حمده (القوة العليا المسيّرة له).

في خطة الإخراج الجوهرية بنينا عالم «خيوط من فضة» على الفرضيات التالية:

- فضاء مسرحي مفتوح لا تعرقله الموبيليا ولا الخشب ولا تشاكسه الاكسسوارات أو تقف ضد ضروراته.

- ممثل مسرحي مفتوح الجسد، منعتق، ينطلق في الفضاء المسرحي المفتوح.

تطويع جسد الممثل للفراغ للتلاؤم معه مرة ولرفضه مرة ثانية.

- حركة (ميزانسين) تعتمد الهجوم والهجوم المضاد عبر أجساد الممثلين واندفاعاتهم كل حسب فكرته وضروراتها. . .

- التقدم الى الأمام - قرب الجمهور كي ينتقل عرق الممثل ولهاثه وجنونه الى ضمير المتفرج وبصره. . .

بناء على كل هذا كانت مسرحية «خيوط من فضة» تمر من مشهد متوتر الى مشهد فيه توتر أشد وأعنف. . ساعد هذا التوتر قدرة الممثلين عبدالرحمن أبو القاسم (الثالث) وندى حمصي (فضة) لتطويع فكرهما وجسديهما لخطة الاخراج، بمرونة عالية وباستجابة كبيرة. . . .

انتقل العمل مع ممثلي المسرح الوطني الفلسطيني من إطار التعثر الأول (علاقة الممثل بالمخرج) الى إطار الفهم المتبادل الذي ذلل الكثير من صعوبات العمل. للوهلة الأولى كنا نحس بغرابة متبادلة، على صعيد افتراقنا عن مفهوم البروفة المسرحية، لهذا أمضينا زمناً طويلاً نناقش المعنى الحديث للبروفة. . ما هي البروفة؟ ذلك سؤالنا الأول، طرحناه بوضوح وصراحة كي نتخلص من الالتباس الجوهري الذي يخص الفن. من الطبيعي بمكان أن نختلف حول مفهوم التمارين المسرحية، فنحن حديثو العهد ببعضنا بعضاً وعلاقتنا ما زالت جنينية فهي لم تتجاوز السنتين، عملنا فيهما (العائلة توت وثورة الزنج). . اعتمد الممثلون في ماضي علاقتهم مع بروفاتهم المسرحية، قبل عملي معهم، على

(الكلام).. وهذا حق مشروع بالنسبة لهم، لأن هناك مسرحاً اسمه مسرح الحكمة ضرب جذوره في أرض المسرح العربي حيث حـوله الى السمـع وليس الى البصر... العمل بالكلمة لا يضع الممثل المسرحي الا في حدود لسانه المرتبط بمشاعره، وعلى أهمية هذا النوع من المسرح وتاريخه المشهود في تقديم الحياة المسرحية الى الأمام، إلا أنه يشكل نقطة خلاف جوهرية مع المسرح المعاكس، المسرح الآخر الذي يتعامل مع الكلمة كمنطلق مخزون بالصور التي ستتفجر بعد حين كي تتحول الى البصر... ما بين نطق الكلمة والبحث في مدلولاتها اللفظية وبين تحويلها الى طاقة صورية (بصرية) مسافة واسعة للتأمل.

هكذا رفعنا شعارنا الأول، نعم للكلمة ولكن لا لتكون الوسيلة النهائية في مخاطبة المتفرج بل لتؤسس له الاستعداد الأول، المعرفي منه والجمالي، للانتقال الى مساحة الصورة، عبر هذا التحديد لمفهوم البروفة وللعلاقة بالصورة والكلمة خطونا خطواتنا الأولى، هل عانينا من المشاكل؟ بالطبع نحن ننتقل من طريقة الى طريقة... من فهم الى آخر.. علينا إذن أن نلاحق الجسد.. هكذا فعلنا في «خيوط من فضة» فأخضعنا جسد الممثل لتمارين شاقة ارتجالية، لها علاقة بكيفية نقل مفهوم العمل من السمع الى البصر، كان ينبغي أن نمرر تحول المفهوم عبر الممثل دون قسر أو دون فرض.. وبسياق متناغم أخذ الممثل يقدم بجسده وبسمعه وبصره الاستعداد التدريجي في قبول الفكرة الجديدة (مسرح البصريات).

مسرح البصريات

يقف المسرح العربي على حافة التأمل في مشروعه الطويل المتعثر حيناً والمتقدم حيناً آخر؛ وفي إطار النهوض والتعثر هذا تتبلور يوماً بعد يوم أهمية الانتقال بمفهوم المسرح من العقل التنفيذي (الاداري) الذي تلعب فيه الكلمة دوراً تزيينياً، أو أنها تدخل كإلقاء يلعب الصوت فيه الحسم النهائي دون إخضاع الكلمة الى كشوفات تخص مكنوزها الصوري، ولعل التعامل مع الكلمة المسرحية كصياغة تكرس عبر سنوات طويلة، وللاسف ما زال هذا نافذاً وفاعلاً، وهو بشكل أو بآخر نقل المسرح من ضرورته البصرية الى ضرورته السمعية. لماذا نصر على مسرح البصريات؟ ألأنه يمنح الفرصة للشكلانية التجريدية؟ كما يسميها البعض؟ أو لأن البصر (الصورة) هو أصل المسرح؟ لماذا نلح على العين أكثر من الأذن؟ ماذا سيتبقى من شكسبير لو أننا نقلنا النص وقدمنا له قراءة سمعية فقط؟ هل من دور للمخرج في تعامله مع الكلمة خارج وجودها في النص؟ ما هي مهمة الاخراج؟

وبالتحديد هل يتناقض مفهوم الاخراج الحديث مع الكلمة المنقولة حرفياً عبر الممثل الى الصالة دونما تدخل لا من المخرج ولا من الممثل؟ كيف ينظر الاخراج الى مدلول الكلمة؟ هل إن نقل الكلمة من النص الى الجمهور عبر الممثل دونما تدخل يذكر سيمت بصلة الى الاخراج؟ أم أن الاخراج يُعنى قبل كل شيء بمنطق إعادة الاعتبار للكلمة (كلمة المؤلف) عن طريق إثارة كوامنها وتحفيزها للانتقال الى ما وراء هدفها الأول (النص) ثم حثها حثاً بصرياً كي تتفجر مدلولاتها للخروج بها من أحاديتها وسكونها كي تكتسب لبوساً آخر، أو كي تصل الى المتفرج عبر ممثل يتعامل مع الكلمة تعاملاً حراً وتأويلياً. بدون شك، ليس من خيار سوى خيار المخرج، المخرج المفجّر، المخرج الدلالي المهتم ببعث كوامن الكلام.

وبالقدر الذي أصبحت مشكلة العلاقة مع الكلمة (المسموعة) والبصريات (المعروضة) مشكلة مسرحية عالمية وعربية فإننا وفي اطار بروفاتنا المسرحية (مع المسرح الفلسطيني) عانينا كثيراً كي ننتقل من مفهوم الى آخر. طبعاً لا يمكن أن ندّعي بأن عمل الفرقة قد انتقل بمفهوم المسرح انتقالاً كلياً، بحيث يوازي طموحاتنا كفرقة إلا أن ثمة خيطاً رفيعاً يلفنا بالتدريج ويجرجرنا نحو مسرح الصورة، وعودة (لخيوط من فضة ورقصة العلم) كفيلة بتلمس ذلك الخيط الرفيع...

بروفات ما قبل العرض الأول لخيوط من فضة

مهرجان قرطاج على الأبواب.. ونحن ما زلنا في مسرح ابن رشيق في تونس نعايش الهلع الذي وصلنا اليه، ليس هناك ما يدل على أننا سنقدم عرضاً مسرحياً ممسوكاً أو متيناً أو له من الدلالات والأسس ما يجعله عرضاً طليعياً كما ندّعي أو كما يساورنا الاعتقاد (الوهم).

كل المؤشرات تؤكد أن بروفاتنا لم تكتمل وأنها ما زالت في المرحلة الجنينية. بعض الأحيان وبعد انتهاء البروفة يساورنا الاعتقاد بأننا سنهزم هزيمة شنيعة أمام فرق مسرحية عربية لها كل المستلزمات الكفيلة بإنجاح مسرحها. الفرق المسرحية العربية، ليس لدينا مكان لتمارييننا، فمسرحنا جوّال بطبعه يميل الى اختزال العناصر البشرية وغير البشرية، هدفنا من العرض الوصول الى بعض الملحمية التي وصل اليها الشعب الفلسطيني مع قضيته، إن اهتمامنا بالممثل وبصدقه في تعبيره عن قضيته هو الذي يقودنا لبروفاتنا المسرحية.

العرض الأول لخيوط من فضة في مهرجان قرطاج

اليوم سيقدم ممثلو المسرح الفلسطيني كل وسائلهم في التعبير عن بطولة شعبهم.. واليوم سيكون الامتحان عسيراً جداً؛ لم تحالفنا الظروف كي نحقق بروفة، لا مع الاضاءة ولا مع الديكور، الممثل عبد الرحمن أبو القاسم كان عليه أن يذهب الى الحلاق كي يحلق شعره بدرجة صفر.. الممثلة ندى حمصي تبكي بكاء مراً قبل ساعات من العرض. أحقاً سنعرض مسرحيتنا اليوم؟ أمستعدون نحن للعرض؟ هل ثمة معجزة ستوصل العرض الى مداه كي يحقق اتصاله بالناس؟ مفيد أبو حمده وحسين الأسمر يتحركان في غرفة الماكياج حركة متوترة، لقد تأخر عبد الرحمن عند الحلاق. لم نكن نألفه او نتعوده الا في شكله القديم، فجأة تسلل عبد الرحمن وقد غطى رأسه بالمنديل، ها هو أمام المرآة أصلع تماماً. المرآة أعطت صلعته امتداداً موحشاً؛ نظرنا اليه.. أهو عبد الرحمن فعلاً؟ ضحكنا وارتبكنا وخفنا، بعد دقائق سيبدأ العرض المسرحي، الفرقة الموسيقية حضّرت النوتات وصاحب الإيقاع ينذرنا بنظراته، الجمهور بدأ يأتي. طلبت الممثلين كي أتكلم معهم الكلام الأخير قبل العرض المسرحي؛ اصطفوا وحالة من الرعب جعلتهم في اللاوعي، هل كنا نسمع بعضنا بعضاً تلك اللحظة؟ بل هل كنا نبصر من حولنا؟ ها هم يحدّقون بي وأحدق بهم وكأننا مرآة بعضنا بعضاً، وددت في تلك اللحظة أن أشدهم الى قلبي، في حقيقة الأمر إن قلبي سيكون عالقاً برقبة كل واحد منهم حين يصعد المسرح، ثمة حشرجة في صوتي ونبرة بكاء لم أستطع إخفاءها، هل أستطيع مواصلة حديثي؟ قلت للممثلين قبل العرض بدقائق قليلة ما يلي:

١ ـ سنضع الشعب الفلسطيني العظيم نصب أعيننا، وليكن دم المذابح جمر قلوبنا وأجسادنا.

٢ ـ لنعط لأدائنا مساحة للارتجال الخاطف. إن ما سنعرضه ينبغي ألا يشابه بروفات البارحة، عرض هذا اليوم هو لهذا اليوم.

٣ ـ سنعتمد بالدرجة الأولى على صدق الممثل وإيمانه وطهرانيته وقداسة قضيته.

٤ ـ العرض ينبغي أن يكتسب طابع الهجوم المباغت والسريع.

٥ ـ ينبغي إعطاء أعلى طاقة للجسد والصوت والصدق...

ثم قبلنا بعضنا بعضاً بقوة وتمنيت لهم عرضاً ناجحاً...

ساعة العرض

نزلت الى حيث رتب العازفون والمنشدون أماكنهم في مقدمة الصالة قريباً من خشبة المسرح. ورغم أن عازف الايقاعات كان ماهراً وجريئاً وفناناً مرموقاً فإني دون أن أدري أخذت منه أدوات عزفه وبدأت أنقر على الايقاع. كنت ساعة عزفي على الايقاع أراقب قلب الجمهور وعاطفته من جهة وايقاع العرض من جهة ثانية؛ لقد أرعبني في بادىء الأمر صمت المتفرجين. علامَ يدل هذا الصمت؟ ونتيجة لارتباكي وخوفي لم أكن أميز معنى السكوت؟ هل الجمهور مع العرض؟ استمر العرض بشحناته المتوترة، ليس هناك حركة أو صوت أو التفات من الجمهور، وممثلو المسرحية الفلسطينية انفلتوا مثل خيول من نار في سباق ناري. كان يساورني الاعتقاد وأنا أضرب على الايقاعات بأن هذا العرض هو مصيرنا النهائي. اذا ما سقط فسنترك المسرح فوراً. . الجمهور يصفق. هل انتهى العرض؟ نوبة كبرياء احتلت جسدي ولعبت برأسي والجمهور ما زال يصفق ويصفق ويصفق، هل انتهى العرض؟ امسكني العازفون وقبلوني بقوة، هل انتهى العرض؟ لقد انتهى العرض فعلاً والدليل على ذلك هجوم الناس على خشبة المسرح، يتقدمهم الفنان يوسف العاني الذي حمل ندى حمصي وصرخ عالياً أو بكى عالياً. كأن ثمة يوم القيامة، لماذا يبكي الناس؟

بكينا على أكتاف بعضنا بحرقة وبحب رائع. نجح العرض الفلسطيني وتفوق الممثلون، لقد تأكدنا بما لا يقبل الشك بأن عظمة الشعب الفلسطيني هي وراء نجاح هذا العرض الفلسطيني.

د. جواد الأسدي

دفتر أفكار

حنّا عبّود

الاغتيال والتحدي

تمهيد وتحديد:

أعلنت «مواقف» عن نيتها في اصدار عدد خاص تحت عنوان «اغتيال الثقافة وثقافة الاغتيال». ودعت الكتّاب الى استقصاء هذه الظاهرة بجذورها وأسبابها ودلالاتها وجاء في السطر الأخير «العدد مفتوح لجميع الذين يريدون أن يشاركوا فيه بدراسات أو شهادات ـ مكتوبة أو مرسومة».

يا له من اعلان شديد البساطة في ظاهره، بحيث يتراءى لكثير من القراء أنه محاولة لاعلان الحرب على الاجراءات المتخذة بحق الأدباء في العالم العربي. ولكن معلنه، أو كاتبه، يعرف مسبقاً أنه يطلب أمراً في غاية الصعوبة، إن لم نقل أنه المستحيل بعينه. وإني أرى أن الاعلان لا يتضمن اعلان حرب، بل اعلان تحد، وأظن أن «مواقف» لن تستلم الكثير من الأبحاث أو المقالات. وقد توفق الى كثير من الرسوم نظراً لأن هذا الفن يجيد التحايل ويتقن التعميم الذي يحمي صاحبه.

تحدي «مواقف» هذا يذكرني بالتحدي الذي أعلنه ادغار آلن بو في حوالى ١٨٣٠ والتحدي بسيط للغاية، بساطة تحدي «مواقف». إن التحدي الذي أعلنه «بو» هو أن أي كاتب ينوي الشهرة وكسب ثقة القراء، وتحقيق مجد أبدي، يكفي أن يمسك ريشته ويكتب كراساً صغيراً جداً تحت عنوان «قلبي المعرى». وتنبأ مسبقاً بأنه على الرغم من حب الشهرة والثقة والمجد، فإن أحداً من الناس لم يجرؤ على كتابة الكرّاس الصغير. وإذا كتبه سيوصي أن ينشر بعد موته، وبالفعل لم يجرؤ أحد على قبول هذا التحدي من الشاعر الأميركي

الشاب. وحده بودلير - تلميذه الأكبر والأخلص - قبل التحدي، ثم ما لبث ان اعترف بفشله.

وبعد ما يزيد على قرن ونصف القرن تخرج علينا «مواقف» بما يشبه تحدي ادغار آلن بو، ولكن من غير أن تعلن سلفاً أنها لن تعثر على من يكتب عن «الاغتيال» المعرى. قد تأتيها المقالات من كل بلدان الاغتيال، ولكني أزعم مسبقاً أنها لن تعثر على مقالة واحدة تتحدث عن «الاغتيال المعرى». والأرجح أن تصلها أبحاث ومقالات تنظيرية فتحجم عن نشرها، أي سوف تلغي العدد الخاص بالاغتيال. ولكن من يدري، فقد ترضى مجلة كبيرة مثل «مواقف» بنشر مقالات تنظيرية خفيفة. فان فعلت - وأظنها لن تفعل - فإني أطمح إلى أن تفسح مكاناً لهذه الخواطر... أو الشجون... فلم يبقَ سوى الشجن نتسلى به، من دون عزاء.

مثالان:

يروى أن الشاعر أبا دهبل رأى عاتكة بنت معاوية بن أبي سفيان في الحجيج، فشبب بها، والتشبيب في تلك الأيام، جريمة شنعاء، بينما لا تجد الحسناء في هذه الأيام شاعراً يذكرها ولو بشتيمة. إن اقدام شاعر على شتم السلطة الآن أسهل بكثير من فعلة أبي دهبل. وقد تدارس معاوية الأمر مع ابنه يزيد، وخرجا باقتراحين، كل اقتراح يدل على شخصية مقترحه، فيزيد رأى أن يرسل بعض رجاله لنصب كمين للشاعر، واغتياله. لكن أباه رأى أن هذه الطريقة فجة وحمقاء، انها «فضيحة بجلاجل». وتفتق ذهن معاوية عن طريقة أخرى لاغتيال الشاعر، فذهب اليه وقدّم له مبلغاً من المال وهدايا نفيسة وزوّجه من امرأة مشهورة وتكفّل بالنفقات. وقد نجحت هذه الطريقة أيما نجاح، وبات أبو دهبل بوقا داوياً لصالح البيت الأموي.

أما المثال الثاني فقد وقع في الحجيج أيضاً وفي البيت الأموي. فقد رأى وضاح اليمن؟ زوجة الوليد بن يزيد التي تلقب بـ«أم البنين» فتغزّل بها وجاء دمشق يغشى منزلها مساء ويسمعها تشبيبه. طلب منه خادمها رشوة فأبى. فأخبر سيده بأن وضاح اليمن يشبب بأم البنين، فإذا داهمه أحد دخل في صندوق كبير. ووصف الخادم الصندوق لسيده. واهتبل الوليد الفرصة، ودخل على أم البنين، واستوهبها الصندوق فوهبته إياه، فدفنه في الأرض عميقاً وأهال التراب عليه... وانتهى الأمر.

وسواء كان هذان المثالان حقيقيين أم مُختَلَقين، فانهما مثالان نموذجيان للاغتيال وثقافة الاغتيال.

في المثال الثاني تمت عملية الاغتيال على نحو مادي، بقتل الجسد والخلاص من الشاعر. وفي المثال الأول تمت عملية الاغتيال ذاتها على نحو آخر، تمت بطريقة معنوية. في المثال الثاني انتهى الشاعر وانتهى معه شعره، ولم يعد بالطبع ينتج ثقافة، أما في المثال الأول فان الشاعر ظل حياً، لكنه غيّر من منحى ثقافته، لقد اغتيل نوع من الشعر، بينما ظهر نوع آخر هو ما نسميه «ثقافة الاغتيال».

المثال الثاني هو «الصمت». إن صمت الشاعر يعني اغتيال ثقافته سواء دفن وهو في صندوق أم بقي حياً يسعى. أما المثال الأول فهو الذي يهمنا، لأن ما فعلته السلطة لم يؤد الى الصمت، بل أدى الى ظهور ثقافة مختلفة هي «ثقافة الاغتيال». لنحدد هذه الثقافة أو لنفصح عما نفهمه من هذه الثقافة. ان «ثقافة الاغتيال» هي الثقافة التي تصدر عن الشاعر ـ أو الكاتب. . . ـ وقد عرف دوره ووعاه وعياً حقيقياً. إن الأشعار التي قالها أبو دهبل في البيت الأموي بعد أن اغتال معاوية ثقافته، تشكل «ثقافة الاغتيال» أي وعي الشاعر لدوره الفردي واستغلال هذا الدور. وقد نجح أبو دهبل وأمثاله في استغلال هذا الدور، حيث وقف شعره على مديح البيت الأموي.

ولكن «ثقافة الاغتيال» لا تعني دائماً الانتقال من الذم والقدح الى التقريظ والمدح، بل قد تكون استغلالاً للوعي على نحو آخر. فالحطيئة مثلاً يعي دوره تماماً، ويستغله تماماً. إنه يسب ويشتم حتى ينال، ولا يمنعه ذلك من الانتقال الى خصم الممدوح وقلب ظهر المجن ـ كما يقولون ـ ومدح المذموم وذم الممدوح.

اغتيال الثقافة يعني الاقلاع عن الاتجاه الذي كان يسير عليه الشعر، إما بالصمت أو باختيار آخر، يقول ما يقول من غير أي أذى. وينطبق على هذا النمط أيضاً شيء من ثقافة الاغتيال، هي الثقافة الهروبية البعيدة عن الصدام مع السلطة، وهي تشبه الصمت سواء بسواء.

تعميم:

يمكن تعميم المثالين السابقين على كامل التاريخ العربي وليس على التاريخ القديم منه فقط. وقبل كل شيء نعتذر عن ذكر الأسماء، لا هرباً من تحدي «مواقف» بل لأن القارىء في غنى عنها، لسبب بسيط هو أنه يعرفها.

ما الفرق بين مدح آل بدر وذم آل الزبرقان، ثم قلب الآية، أي مدح المذموم وذم الممدوح، وبين ذم ملك من الملوك ثم مدحه، أو العكس؟ ما الفرق بين ما كان يفعله

الحطيئة وما يفعله الشعراء اليوم؟ أليس تحقير نظام من أنظمـة السلطة العربيـة، ثم اللجوء الى هذا النظام، والعيش في كنفه تعبيراً عن ثقافة اغتيالية؟

ربما خطر على بال القارىء أن الأمر منوط بسن الشاعـر، ففي يفوعتـه وشبابـه ينهال نقداً على الأنظمة، وعندما يتقـدم في السن يميل الى الهـدوء والشعر الـذاتي. ولكننا نعـرف شاعراً ما زال يمارس ثقافة الاغتيال، وقد تجاوز الثمانـين من عمره. وقد مدح المـذموم وذم الممدوح، وشارك في السلعة الرائجة، وهي «وثنية الشعب» و«صنمية الجماهير» وغير ذلـك مما يعرفـه القارىء. فـلا أظن أن المسألـة هي التقدم أو التـأخر في السن، بـل هي مسألـة «الحاضنة الثقافية»، بغض النظر عن «الموهبة» الذاتيـة. ولكن لوحظ أن الحـاضنة الثقـافية للاغتيال لا تحضن المواهب الفذة، وربما على الضد، اذ نلاحظ أن المواهب الفذة تهرب من «حنان» الحاضنة لتجابه العالم والأنظمة بأعين مفتـوحة، نعم بـأعين مفتـوحة، وهي تعـرف مسبقاً خاتمة المطاف.

وقـد تنصاع بعض المـواهب لتدجـين الحاضنـة، فإمّا أن تنق نقاً، وإما أن تصمت مكتفية بما تقدمه الحاضنة مستسلمة لنهاية لا تنغيص فيها، فيكـون الشاعـر من جملة الفراخ التي تنعم بالطعام والدفء والحرية الموهومة.

عملية التدجين لا تنجح دائماً، وان أرغم الشاعر نفسه على ذلك، وحـاول قبول مـا يرفضه فنه. ولا نعدم أن نجد مثيل مايا كوفسكي، الذي ظل يفسر نفسه وفنه الى أن أيقن أن لا سبيـل الى الاستمرار معـترفاً «أن زورق الحب اصـطدم بالحيـاة اليوميـة وتحـطم»، لم يـرغب في أن يبقى سبعين عـاماً ليشهـد انهيار أحـلامه. عـرف ببصيرتـه ما سيحصـل بعد عشرات أو مئات السنين. هذا الاستشفاف ليس غـريباً عن شعـرائنا وشعـرنا. وهـو الذي يجعل هناك اجتراحات للمثالين المعممين.

سنقف قليلاً عند ثقافة الاغتيال. وسنرجىء الحديث عن علاقة السياسة بالأدب الى ما بعد.

إن ثقافة الاغتيال هي تلك الثقافة التي تدعو الى الوحدانية، وحـدانيتها، تمـاماً مثلما تدعو السلطات الى وحدانيتها. والسلطة الوحدانية هي السلطة التي ترى الخيانة في كل من ليس معها، وهي التي تحيط نفسها وزعماءها بهالة كارزمية. أنا ربكم فاعبدون. . .

تنتج الثقافة الاغتيالية عن السلطة الوحـدانية، سـواء محلياً أو عـالمياً. ولكن ضحـايا السلطة ليست كلها بريئة، فقد تتصادم ايديولوجية السلطة الوحـدانية بـايديـولوجيـا أخرى

وحدانية، إذ قد نجد شاعراً أو مفكراً يناهض السلطة الوحدانية، بايديولوجيا وحدانية لا ترى في الدنيا غير ذاتها، فهي الميزان وهي صرامة القضاء، وهي المرجع الأول والأخير، أما «الصوت الآخر» فهو ملغى، تماماً مثلما تفعل السلطات الوحدانية بأي صوت معارض، مهما كان هزيلاً أو ضعيفاً. إن للنص الأدبي سلطة، مثل أي سلطة أخرى، يحاول الاستعلاء والشمولية. بيد أن طبيعة النص، التي تعكس موقف كاتبها قد تكون طبيعة مغلقة، لا تقبل حواراً ولا تسمح بمعارضة، وقد تكون طبيعة مفتوحة، تقبل لغة الحوار، أو بالأحرى تستثير هذه اللغة وتنشدها. لنأخذ نصاً مغلقاً كالانجيل مثلاً، ولنحسب ما فعلته ثقافته الاغتيالية... لقد امتدت عشرة قرون... وقد اغتال هذا النص المغلق، من جملة ما اغتال، ثقافة غنية مفتوحة هي الثقافة الوثنية، بكل ما فيها من علوم وفنون وآداب وميثولوجيا. فالسلطة التنفيذية ليست بعيدة عن سلطة الثقافة فقد تخلق الثقافة الاغتيالية مؤسسة مدنية تقوم باشاعتها، أو بفرضها. وبالتالي فان المؤسسة الاستلاطية سرعان ما تخلق لنفسها سلطة ثقافية. والوصول الى ما يسمى «الثقافة الحرة» يستلزم قيام سلطة حرة، وقيام سلطة حرة يحتاج الى عملية مخاض طويلة من اشاعة الثقافة الحرة، على أن يكون لكلمة «حرة» معناها المحدد.

الأدب والسياسة:

الأدب يقارب السياسة بأسلوبه الخاص. لا يستطيع أن يقاربها مقاربة السياسي أو العقائدي أو الأخلاقي أو عالم النفس أو عالم الاجتماع. إنّ له خصوصية محددة، ان كان يحتفظ حقاً بهويته الأدبية. أما إذا أخذ دور عالم الاجتماع ورجل الدولة وفقيه السياسة، فإنه يفقد هويته، بالدرجة التي يستعير بها ثوب الآخرين.

ما هوية الأدب؟ طقوسية خاصة كانت وما تزال تمارس منذ القديم وحتى الآن. وكما يملك الأدب هوية خاصة، كذلك تملك السياسة هوية خاصة، مثلها مثل أي مهمة أو وظيفة أخرى. لكل طقوسيّته، ولكل مراسيم تنصيبه. وبالتالي فان لكل نوع شخصيته المهيأة بيولوجياً ونفسياً. ولهذا كل شخصية تصلح لما تهيأت له.

الأدب مواجهة. ومن دون مواجهة لا يوجد أدب. والسياسة مواجهة. فما الفرق بينهما؟ الفرق ان الأدب مواجهة للوصول الى الكلمة التي ما بعدها كلمة... للكشف عن الجمال. فالجمالية هي غاية أولية لكل كلمة، في حين أن السياسة عالم ذو وجهين أسراره أكثر بكثير من مفصحاته، فالجمالية أبعد ما تكون عن السياسة، أو السياسة أبعد ما تكون

عن الجمالية. ومن هنا كان الصدام الأبدي بين السياسة والأدب، بين البراغماتية والجمالية، بين نشوة النصر الواقعي، ونشوة الابداع الجمالي. فسياسة الأدب كشف الحقائق، وأدب السياسة هو التستر والتكتم والانتهازية.

إن طرد أفلاطون الشعراء من جمهوريته ليس عبثاً. إنه محق في جوانب كثيرة. كان يعرف أنهم يفسدون السياسة وهم ليسوا من أهلها. لكنه غير محق في كتم أنفاسهم. إنهم فضاحون وعليهم أن يفضحوا باستمرار، ولكن بأسلوب طقوسي خاص بالأدب، وليس هنا مجال التبسط في ذلك، ولا مجال عرض «التصور الأدبي» للكون والمجتمع و«التصور السياسي».

إن الشعراء الذين قضوا عشرات السنين يدافعون عن نظام معين، أي نظام، ثم تبين لهم أنهم كانوا يدافعون عن نظام متهافت، يشعرون كأنهم اقترفوا إثماً ومارسوا ثقافة الاغتيال. ويشعرون أيضاً أن أسماءهم سوف تتساقط كأوراق الخريف، ولن يكون لهم ذكر في سجل المستقبل. أما أولئك الذين التزموا طقوسية الأدب، واحترموا عراقته، فإنهم يطمحون إلى أن يزداد اسهامهم سطوعاً.

إن الشاعر يسقط عندما لا يجد بين يديه سوى ايديولوجيا وحدانية ترفض الصوت الآخر، فيصبح هو نفسه بين يديها، تمتصه وتتفله عندما تصبح من سقط المتاع.

من كان يتوقع أن يصير في الوحدانية المسيحية أو الوحدانية الشيوعية ما صار؟ وإذا كانت الوحدانيات الكبرى في العالم قد طفقت تهتز وتتداعى فما بالكم بالسلطات الوحدانية الطفيلية في العالم الثالث؟

لا شك أن الأدب أسهم في تعرية الوحدانية، وبشكل خاص الفن والشعر. ولكن سقوط السلطات الوحدانية، لم يكن بفعل الأدب، بل كان بفعل السلطة الوحدانية ذاتها، لأنها كانت تحمل في أحشائها دودة الفناء. إنها مخالفة لمنطق الأشياء وطبيعة البشر. وهذا بالضبط ما يستغله الأدب. لكن الأدب لا يحصر نفسه في هذا المجال الضيق جداً، أمام رحابة الرؤى الشعرية، وإلا غدا صدى لأحداث عابرة تغنينا عن شعره فيها مزقة من صفحة تاريخ.

في العالم الاشتراكي والعالم الثالث يطغى الأدب السياسي، فهناك عداء مستحكم بين رجال الأدب ورجال السياسة. وحتى الآن لا أظن أن رجال الأدب بقي لديهم ما يقولونه

في رجال السياسة. وكل رجل سياسة يعرف مسبقاً، وقبل أن يتسنم المركز المرشح له، الصفات التي تنتظره: مجرم، قاتل، مستبد، طاغية، ديوث، عميل، مهرّج، دمية، فاسق، زنديق، لص، طفيلي، ينهب قوت الشعب، يهرّب الأموال، ينشىء لنفسه ممالك خارج البلاد وزبانية داخل البلاد، جلاد لا يرحم، سادي لا يعرف سوى لغة الدم، صوت سيده، مسخ أمام معلمه... وهكذا. ويبتسم السياسي. يعرف، وهو في هذا المركز المتسلط أنه يملك الكثير من الصناديق لوضاح اليمن والكثير من الأكياس لأبي دهبل. وهناك قانون عام يحكم هذه العلاقة وهو أن السياسي تقل أكياسه وتكثر صناديقه كلما كان ضامناً السيطرة المطلقة ممسكاً بزمام الأمور امساكاً مطبقاً. فعندما اتفق ستالين مع هتلر عام ١٩٣٩ على ضم جمهوريات البلطيق المستقلة الى الاتحاد السوفياتي كان الأدباء، في البلطيق وفي الاتحاد السوفياتي، على علم بأن ستالين جهّز الصناديق تماماً. لم يكن مستعداً لتوزيع الأكياس. الأكياس تتحول الى صناديق. الصناديق أشد صمتاً وأرخص ثمناً. إن كيساً واحداً يصنع مئات الصناديق. بكيس واحد يستطيع اسكات مئات الأدباء... فلماذا الهدر؟... ألم يعلن لينين من قبل مشاعية الحرب التي التهمت أربعة ملايين نسمة جوعاً، فما سمع العالم صوتاً؟ لقد وضعوا الأصوات في الصناديق، والصناديق في حفر، والحفر في أعماق الأرض، ولم يسمع أحد صوت الأعماق إلا بعد عشرات السنين. وبالطبع، الأدباء كانوا أول من سمع صوت الأعماق... وصار هذا قانوناً لكل سلطة وحدانية، في العالم الثالث وغير الثالث. لم يعد أمام الشاعر إلا أن يدعي الجنون، فقد يستطيع بالجنون أن يقول كلمة، يظنها الناس رمزاً وهي حقيقة.

إن الأديب محتقر، الى أبعد ما يكون الاحتقار في ظل السلطة الوحدانية، أي سلطة وحدانية. ولماذا نذهب بعيداً، ألم يقل لينين «فليسقط الأدباء اللاحزبيون، إن على الأدب أن يصبح جزءاً من القضية البروليتارية العامة، عجلة صغيرة وبزالاً في آلة اشتراكية ديمقراطية واحدة وحيدة وعظيمة، تحركها **الطليعة الواعية** (؟) للطبقة العاملة كلها. على الأدب أن يصبح جزءاً لا يتجزأ من العمل الحزبي الاشتراكي الديمقراطي الموحد والمنظم والمخطط»؟. (في الأدب والفن جـ ١ ص ٥٢ ترجمة يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٢). وفي ظل السلطة الوحدانية تشيع ثقافة الاغتيال، فالخوف يجعل كثيراً من الأدباء بوقاً للسلطة، يردد شعاراتها بعد المونتاج والدوبلاج اللازمين، ويضفي عليها، ما استطاع، مسحة أدبية، فمن يدري، قد يستسيغها بعضهم.

لكن هذا ليس كل شيء. فقد تمكّن الأدباء حديثاً في بعض الأقطار من الزوغان

والمناورة، إذ صرنا نسمع منذ الستينات بالسامزدات والتامزدات. السامزدات هو الأدب السري الذي يكتب باليد أو بالآلة الكاتبة ويوزع تحت اسم مستعار. والتامزدات هو الأدب المهرّب، الذي يطبع في الخارج ككتاب باسترناك «الدكتور زيفاكو». وقد شاع هذان الأسلوبان، ليس فقط في الاتحاد السوفياتي والأقطار الاشتراكية، بل في كثير من أصقاع العالم الثالث. وطالما سهر الأدباء الليالي وهم يصغون لقصيدة أو حوارية أو مسرحية أو قصيدة ممنوعة.

إن من الصعب على السياسة أن تمسك بخناق الأدب في عصر تعاظمت فيه وسائل الاتصال الضخمة.

ولكن ماذا بقي للأديب أن يقوله في أنظمة تستجدي سلاحها من الآخرين، بينما تعجز عن صنع مركب يبعد البعوض عن عيون الأطفال؟. إن التصور الأدبي في العصر الحديث، وأحياناً في العصر القديم، وخاصة اليوناني، هو تصور غروتسكي ساخر أسود، يرى انهيار الكون المحتوم ويجابهه بالسخرية. إن الأديب الحديث يلعب مع الكون لعبة يعرف نتائجها مسبقاً. إنها أشبه بلعبة الشطرنج مع الكومبيوتر في أعلى برمجته. فقواعد اللعبة صحيحة، بيد أن النتيجة معروفة. فأي مكان يمكن أن يفرد الأديب لمثل تلك الأنظمة المتداعية في تصوره؟.

حكومة أدبية:

صوت الحداثة الأدبية، هو صوت بومة يعلن عن الخراب والدمار. أدب العزاء انتهى منذ أواخر القرن التاسع عشر، اليوم يوم أدب القداس الجنائزي. ولكنه قداس لا يرجو قيامة، إنه مضحك لأن الجمع غفير والميت كلب، فاتركوا الأدباء يدفنون موتاهم ولا تلهوهم بجيف نتنة تسمى أنظمة. إن التصور الشعري الذي يعلن تفتت الكون، يعلن من ضمن ذلك تداعي تلك الأنظمة الاغتيالية. وأشرف مهمة للشعر ألا تكون له مهمة، عندئذ يغدو شعراً حقاً وأدباً حقاً. إن مهمة فضح الأنظمة تقع على عاتق السياسيين الذين لا يعرفون التشاؤم. إن السياسيين هم الذين يخربون المجتمع ويصيحون بملء أشداقهم أنهم بناته وسدنته. إن صورة المستقبل عند السياسيين تقف على النقيض من صورة المستقبل التي يقدمها الأدب الحديث، فمن المضحك أن نطالب من لا يرى في الكون إلا التصدع والتداعي والانهيار والدمار، أن يتصدى لأنظمة مهترئة. هناك علماء الأرقام، قدّس الله سرهم، يحسبون كل شيء، ورغم كل شيء، يتداعى كل شيء. وإذا لم تصدقوا

ارجعوا الى كتب الاقتصاد العربي الميمون منذ نصف قرن، وقارنوا: أرقام وأعداد تجعل الآباء يضحّون من أجل مستقبل الأبناء، فإذا جاء دور الأبناء تحولوا الى آباء يضحّون من أجل مستقبل أبنائهم. لقد صدق من أطلق على هذه الأرقام «الاقتصاد السياسي» لأن السياسة هي التي تديره بغريزة حب البقاء والسيطرة والاستلاط.

أظن أن دعوة «مواقف» نافلة من حيث الأساس. ولكن لنفرض أن الأدباء مدعوون لمعالجة هذه المشكلة. لنفرض أن جميع أفذاذ الأدباء من كهنة بابل وفرعون وحتى شعراء الجنوب وأقاصي الأسكيمو... بعثوا من جديد، وأعلنوا استعدادهم لاصلاح هذا العالم الموبوء... فهل نجد مرسوماً أفضل من المرسوم التالي لتشكيل وزارات وادارات تقوم بالاصلاحات المطلوبة؟:

بعد الاتكال على الله وارادة شعبنا العظيم، نرسم ما يلي:

يعيّن الأدباء في الحقائب الوزارية والمناصب الادارية التي تتلو أسماءهم:

- فرلين: مديراً لمؤسسة مكافحة فساد الأخلاق عند الشباب، يساعده أوسكار وايلد.
- جان جينيه: مديراً لمؤسسة حماية الممتلكات، يساعده سرفانتس.
- كيركغارد: وزيراً للرياضة يساعده نيتشه.
- جان بول سارتر: مديراً للسجون، يساعده البير كامو.
- بلزاك: وزيراً للأديان، يساعده إميل زولا.
- دستويفسكي: مديراً لدائرة مكافحة القمار، يساعده ادغار آلن بو.
- دانتزيو: وزيراً للحربية، يساعده لويجي بيراندللو.
- بودلير: وزيراً للمالية، يساعده تشارلز ديكنز.
- تولستوي: وزيراً للاصلاح الزراعي والعقارات، يساعده تشيخوف.
- راسين: وزيراً للاقتصاد، يساعده موليير.
- غي دي موباسان: وزيراً لمكافحة المخدرات، يساعده جبران خليل جبران.
- أفلاطون: وزيراً للتربية، يساعده رامبو.
- طه حسين: وزيراً للنفط والثروة المعدنية، يساعده ابراهيم المازني.
- مصطفى لطفي المنفلوطي: وزيراً للفنون الجميلة، يساعده مصطفى الرافعي.
- خليل حاوي: وزيراً للتعبئة النفسية، يساعده بدر شاكر السياب.
- تشيرنيشيفسكي: وزيراً للخارجية، يساعده أبو القاسم الشابي.

- معروف الرصافي: وزيراً للشعر، يساعده محمد مهدي الجواهري.
- تترك رئاسة هذه الوزارة لأي شخص يقبل بها، سواء أسندت اليه من قبل حقائب وزارية أو مناصب ادارية، أم لم تسند. ويعتبر معيّناً رئيساً للوزراء فور اعلانه قبوله الرئاسة.

مرسوم رقم ١٣ صادر في أول شوال، غير قابل للطعن أو التعديل.

* * *

لا شك أن القارىء سوف يضحك لهذه الوزارة الخيالية. ولكن ليراجع التاريخ القريب، يجد أنه ظهرت في بعض أقطار العالم العربي وزارات كلها من المعلمين الشباب الذين يجيدون الخطابة أكثر من الملك لير. ألم يشترك اتحاد الطلبة بأخطر حقيبة وزارية، مثل اشتراك ستراغون مع فلاديمير في شد الحبل لمعرفة صلاحيته للشنق؟

ولكن لماذا نستبق الأمور، كل شيء غريب في هذا العالم، ألا يجوز أن يقبل الرئيس السابق سنغور برئاسة هذه الوزارة؟

حنا عبّود
[سورية، حمص]